This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-DEUXIÈME

Digitized by Google

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE BARNIER, 4.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

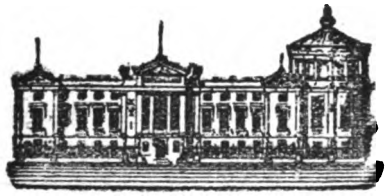
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

ONZIEME ANNÉE

TOME VINGT-DEUXIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1890

UNIV. OF CALIFORNIA

Digitized by Google

T9L3
K4
1.22

UNIV. OF
CALIFORNIA

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

ÉTUDES SUR LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE D'IGNACE D'ANTIOCHE

Les épîtres qui nous sont parvenues sous le nom d'Ignace d'Antioche défrayent depuis trois siècles les controverses des historiens du christianisme primitif. On a dépensé à leur sujet autant d'érudition qu'autour des plus remarquables chefs-d'œuvre de l'antiquité. Il s'en faut cependant qu'elles méritent à un titre quelconque de figurer parmi les trésors littéraires, philosophiques ou religieux du monde antique. A l'exception de l'Épître aux Romains qui a conservé l'étrange saveur d'une âme passionnée pour le martyre, elles n'ont pas de valeur intrinsèque. Leur notoriété n'eût sans doute pas dépassé le niveau auquel parviennent tous les textes d'une époque mal documentée, quelle que soit leur valeur, si les controverses confessionnelles entre catholiques et protestants n'avaient pas attiré sur elles l'attention des historiens.

La thèse fondamentale plaidée par l'auteur de ces épîtres, c'est, en effet, l'obligation pour les fidèles de se grouper autour de leur évêque. Il y revient sans cesse, excepté dans l'Épître aux Romains; c'est son idée fixe et, l'on pourrait ajouter, la seule idée qui se dégage de son esprit plus fécond en paroles de rhéteur qu'en fortes pensées. La littérature ecclésiastique ne manque pas de documents de toute nature consacrés à la même thèse; mais nos Épîtres se présentent comme le témoignage, de beaucoup le plus ancien, en faveur de l'autorité épiscopale, puisque la tradition place le martyre de leur auteur sous le règne de Tra-

262282

Digitized by Google

UNIV. CALIFORNIA

jan, au commencement du IIe siècle, et considère Ignace comme un disciple des apôtres. De là leur importance pour les controversistes. Lorsque les réformateurs, notamment les calvinistes, eurent rompu avec le système épiscopal pour rétablir un gouvernement presbytéral plus conforme au modèle de la synagogue biblique, les apologistes de l'Église catholique leur opposèrent naturellement le témoignage des Épîtres d'Ignace qui attestait l'autorité épiscopale dès le lendemain de la mort des apôtres. Et, tout naturellement aussi, les calvinistes furent amenés, par l'étude minutieuse de ces épîtres, à en rejeter l'authenticité, puisqu'elles ne cadraient pas avec une conception du christianisme primitif qu'ils pouvaient, d'autre part, étayer de solides arguments. Sur ce point spécial, comme pour tant d'autres problèmes de l'histoire, ce sont des intérêts ecclésiastiques et confessionnels d'abord, les besoins des systèmes historiques ensuite, qui ont donné le branle à l'étude critique des documents et qui ont aiguisé la sagacité des érudits. Il est convenu de s'en plaindre. Il serait plus juste de reconnaître que sans les passions politiques et ecclésiastiques, sans l'esprit de système en quête d'arguments historiques, l'histoire scientifique n'aurait jamais pris naissance. La vérité historique, impartiale et, comme on dit, objective, se dégage d'elle-même de la rivalité entre érudits, comme la sentence du juge se dégage des pièces que les avocats rivaux ont analysées dans l'intérêt de leurs clients respectifs.

Aujourd'hui notre appréciation sur la valeur du gouvernement épiscopal ne dépend plus de son origine apostolique, et les grandes constructions systématiques des historiens du christianisme primitif ont été trop souvent remaniées pour couvrir de leur ombre l'indépendance du jugement critique. C'est au point de vue purement historique, pour comprendre la formation du gouvernement de l'Église chrétienne, pour retracer les origines de l'épiscopat chrétien, qu'il faut se faire une opinion raisonnée sur les Épîtres d'Ignace, non seulement sur leur authenticité et la date de leur composition, mais encore sur la valeur et la portée du témoignage qu'elles nous apportent. Aucune histoire de l'épiscopat primitif n'est possible sans réglement antérieur des problèmes qu'elle soulève.

Digitized by Google

C'est à ce travail préalable que sont consacrées les pages suivantes. Elles ont pour but de déterminer la valeur du témoignage fourni par les Épîtres d'Ignace sur les origines de l'épiscopat. En dégageant des beaux travaux de la critique moderne à leur sujet les conclusions qui paraissent le mieux établies, on rend service, d'autre part, à tous ceux qui ne se sont pas plongés eux-mêmes dans les laborieuses publications des théologiens et auxquels manque un clair résumé de leurs discussions [1].

I

Calvin et les Centuriateurs de Magdebourg avaient plus que des raisons ecclésiastiques pour rejeter ou mettre en doute l'authenticité des Épîtres d'Ignace. Le moyen âge, en effet, avait légué au XVIe siècles une collection de dix-sept lettres dont plusieurs étaient manifestement inauthentiques. C'étaient les Épîtres aux Éphésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Romains, aux Philadelphiens, aux Smyrniens, à Polycarpe, formant un premier groupe de sept lettres, seules connues d'Eusèbe. Venaient ensuite une Épître de Marie de Cassobola à Ignace, la réponse de celui-ci, ses Épîtres aux Tarsiens, aux Antiochiens, à Héron (diacre d'Antioche et successeur d'Ignace), aux Philippiens, deux Lettres à saint Jean l'apôtre, et une à la Vierge avec un billet de celle-ci.

Les quatre dernières n'existaient qu'en latin. Leur caractère apocryphe sautait aux yeux. Elles furent tout de suite éliminées. Les treize autres [2] renfermaient des passages certainement inau-

1) Il convient de signaler dans notre littérature française moderne : l'article *Ignace d'Antioche*, inséré par M. A. Kayser dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses*, de M. Lichtenberger (t. VI, p. 458 et suiv.), bon résumé des arguments que font valoir les adversaires de l'authenticité ; et les p. X à XXXIII de l'Introduction, ainsi que le ch. XXII (p. 485 à 496) du t. V de l'*Histoire des origines du Christianisme*, de M. Renan, pour lequel l'Épître aux Romains seule paraît authentique. — En allemand et en anglais les travaux abondent.

2) La première édition latine, publiée par Lefèvre d'Étaples (Paris, 1498), fut complétée par Champerius (Cologne, 1536). L'édition grecque princeps est celle de Val. Paceus (Dillingæ, 1557).

Digitized by Google

thentiques; Denis Petau lui-même était obligé d'y reconnaître au moins des interpolations [1]. Il y avait, entre le texte que l'on possédait et celui que les auteurs anciens reproduisaient dans leurs citations, des différences telles, qu'il était impossible à un juge non prévenu de méconnaître le remaniement dont le plus ancien avait dû être victime. Mais celui-ci n'existait plus. L'archevêque anglican Ussher (première moitié du XVIIe siècle) sut le découvrir, au moins en version latine. L'histoire de sa découverte, telle que la rapporte M. Lightfoot, est assez curieuse pour mériter d'être signalée au passage. Il observa que les citations des Épîtres par trois écrivains ecclésiastiques anglais, Robert de Lincoln (Robert Grosseteste, vers 1250), John Tyssington et William Wodeford, deux franciscains d'Oxford, à la fin du XIVe siècle, relevaient du même texte perdu que reproduisent les citations des anciens. Il en conclut que les bibliothèques d'Angleterre devaient renfermer un manuscrit quelconque dans lequel ce texte primitif aurait été conservé. Sa supposition ne tarda pas à être confirmée par la découverte de deux manuscrits d'une traduction latine qu'il attribue à Robert Grosseteste lui-même [2]. Deux ans après la publication de ses découvertes (1644), Isaac Voss, d'Amsterdam, publiait le texte grec correspondant, retrouvé dans un manuscrit de Florence (1646), auquel il manquait cependant l'Épître aux Romains. Enfin, en 1689, cette lacune était comblée par Ruinart, dans ses *Acta martyrum sincera*, d'après un ms. Colbert.

Dès lors, on possédait donc à la fois l'original grec et une version latine très littérale du texte primitif des Épîtres d'Ignace. Mais seules, les sept premières épîtres connues d'Eusèbe et citées par lui d'après ce même texte, avaient été retrouvées dans cette recension primitive. Un nouveau départ s'imposait dans les écrits transmis du moyen âge sous le nom d'Ignace. Si, à l'époque de

1) Cfr J. B. Lightfoot, *The apostolic Fathers*, 2e partie : *S. Ignatius, S. Polycarp*, 2e éd. (1889), vol. I, p. 238. — Toutes nos citations des Épîtres d'Ignace sont faites d'après cette édition.

2) *Ibid.*, p. 76 et suiv. M. Lightfoot a transformé cette hypothèse déjà très vraisemblable en certitude.

Digitized by Google

la Renaissance et de la Réforme, on avait définitivement éliminé les deux Épîtres à saint Jean l'apôtre et la correspondance avec la Vierge, au XVIIe siècle les découvertes d'Ussher et les publications de Voss et de Ruinart eurent pour conséquence l'élimination des six Épîtres de Marie de Cassobola à Ignace, d'Ignace à cette même Marie, aux Tarsiens, aux Antiochiens, à Héron et aux Philippiens. Non seulement ces Épîtres sont inconnues aux auteurs ecclésiastiques jusqu'à la fin du VIe siècle, mais elles trahissent par toute sorte de détails leur origine postérieure. On y retrouve partout les mêmes caractères qui distinguent les additions faites au texte primitif des sept premières épîtres, en sorte qu'il y a tout lieu de supposer que le même auteur qui les a composées, probablement dans la seconde moitié du IVe siècle, est également responsable des interpolations qui ont dénaturé les sept autres. Malgré quelques contestations impuissantes, on peut considérer comme faits définitivement acquis, d'une part l'inauthenticité des six épîtres éliminées par Ussher, d'autre part l'autorité exclusive de la recension plus courte des sept premières épîtres publiée par Voss et Ruinart. Ces conclusions sont universellement admises aujoud'hui; il n'est pas nécessaire d'y insister [1].

Allégées de leurs additions compromettantes, les sept Épîtres aux Éphésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Romains, aux Philadelphiens, aux Smyrniens et à Polycarpe, n'en restèrent pas moins soumises à de vives attaques de la part de la critique théologique. Puisqu'elles avaient été interpolées après l'époque d'Eusèbe, elles avaient bien pu subir auparavant un traitement analogue. Puisqu'un faussaire avait fabriqué de toutes pièces au IVe ou au Ve siècle des lettres apocryphes d'Ignace, un autre faussaire plus ancien avaient bien pu mettre, sous le nom vénéré du martyr d'Antioche, des lettres destinées à fortifier l'au-

1) Voir la discution très détaillée dans Lightfoot, I, p. 246 et suiv. Je me borne à noter que dans la version arménienne, qui est ancienne, les Épîtres VIII à XIII de la recension plus longue ont été rajoutées aux sept premières de la recension plus courte.

Digitized by Google

torité épiscopale. Les adversaires de l'institution épiscopale furent, en général, d'avis qu'elles étaient inauthentiques, et la controverse se perpétua sans modifications notables depuis les beaux travaux de Daillé et de Pearson [1], jusqu'à ce que la publication d'un nouveau texte syriaque par Cureton, en 1845, eût apporté à la discussion un élément jusqu'alors inconnu

Cureton avait découvert, dans une collection de manuscrits syriaques acquis par le British Museum, une version des trois Épîtres à Polycarpe, aux Éphésiens et aux Romains, qui présentait une recension notablement moins développée que le texte grec publié par Voss et Ruinart. Cette fois, on crut tenir enfin les lettres authentiques du Père apostolique. Le syriaque avait conservé le document primitif, trois lettres seulement sur les sept, et d'une forme plus simple. Le texte de Voss n'était qu'une première édition des remaniements et des compléments apocryphes dont ces épîtres infortunées devaient être victimes à plusieurs reprises [2]. C'était la confirmation la plus éclatante des interpolations soupçonnées par certains critiques. Bon nombre de ceux qui les tenaient pour suspectes, se jetèrent avec enthousiasme sur cette solution. M. de Bunsen, notamment, contribua beaucoup à l'accréditer dans le monde scientifique [3]. Seuls, les adversaires les plus décidés de l'authenticité refusèrent de faire chorus. Baur et ses disciples de l'école de Tubingue repoussèrent la recension syriaque non moins que la recension de Voss, les mêmes raisons qu'ils faisaient valoir contre l'une leur paraissant valables à l'égard de l'autre [4].

1) Jean Daillé publia à Genève, en 1666, le remarquable ouvrage *De scriptis quæ sub Dionysii Areopagitæ et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur libri duo*, sur lequel les adversaires de l'authenticité des Épîtres d'Ignace ont vécu jusqu'au milieu du XIXe siècle. Sa critique est, sans doute, dominée par des préjugés ecclésiastiques, mais elle est singulièrement bien nourrie et vivante. — L'ouvrage de Pearson parut en 1672 sous le titre : *Vindiciæ Epistolarum S. Ignatii.*

2) Voir les *Vindiciæ Ignatianæ* de Cureton, qu'il publia en 1846, un an après son édition du texte syriaque, et son *Corpus Ignatianum* (Londres, 1849).

3) Von Bunsen, *Die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien* et *Ignatius von Antiochien und seine Zeit* (Hambourg, 1847).

4) F. Chr. Baur, *Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker* (1848).

Digitized by Google

La thèse de Cureton et de Bunsen se heurta à une objection plus grave encore auprès de plusieurs orientalistes de valeur, qui se refusèrent à reconnaître dans la version syriaque le texte primitif et maintinrent que c'était un simple abrégé du texte grec déjà connu[1]. Un examen approfondi des différentes versions devait justifier leur opinion. Sous l'impression des découvertes antérieures qui avaient établi la supériorité du texte grec le moins long sur l'autre, on avait conclu trop facilement de la concision plus grande du texte syriaque de Cureton à son authenticité. Aujourd'hui cette opinion est généralement abandonnée. Il est certain qu'il a existé une version syriaque complète des sept épîtres d'après le texte grec connu. Cette version est ancienne, car la traduction arménienne, dont les orientalistes compétents s'accordent à reconnaître la haute antiquité, a été faite d'après elle. Or, les passages du texte syriaque de Cureton, partout où l'abréviateur n'a pas modifié l'original, concordent exactement avec la version arménienne et, par conséquent, aussi avec la version syriaque complète d'après laquelle celle-ci a été faite. Pour maintenir l'antériorité du texte de Cureton, il faudrait admettre que le traducteur de la version syriaque complète a interpolé dans le texte syriaque plus concis déjà existant une traduction de toutes les additions faites au texte grec amplifié, en même temps qu'il ajoutait aux trois épîtres primitives les quatre écrits qui forment avec elles le groupe des sept lettres dans la recension de Voss. Combien plus simple est l'hypothèse qu'un scribe quelconque a fait un abrégé de trois épîtres déjà traduites en syriaque !

Il y a, d'ailleurs, beaucoup de considérations accessoires à faire valoir, que l'on trouvera exposées tout au long dans l'édition des Épîtres d'Ignace par Lightfoot[2]. Le texte syriaque abrégé des trois épîtres provoque les mêmes objections que le texte grec des sept épîtres, de la part des critiques qui, pour des raisons dogmatiques ou historiques, se refusent à admettre qu'elles puissent re

1) Voir l'édition de la version arménienne des Épîtres d'Ignace publiée à Leipzig, en 1849, par Petermann, et les *Melemata Ignatiana*, de Merx.

2) I, p. 286 et suiv.

Digitized by Google

monter jusqu'au commencement du IIe siècle. On ne voit pas, en vérité, quel intérêt un faussaire aurait eu à modifier les trois épîtres primitives, alors qu'il n'y avait en elles rien qui ne s'accordât parfaitement avec les quatre lettres qu'il leur adjoignait.

La controverse suscitée par la découverte de Cureton peut donc être considérée comme une grande parenthèse dans l'histoire littéraire des Épîtres d'Ignace. Aujourd'hui, comme avant 1845, nous nous trouvons en face du groupe des sept épîtres mentionnées par Eusèbe, selon la recension de Voss [1]. C'est sur elles que doit porter la discussion de l'authenticité des écrits d'Ignace. Mais la vive agitation provoquée par la thèse de Cureton et de Bunsen n'a pas été inutile. Elle a infusé une vie nouvelle aux recherches de la critique. N'eût-elle eu d'autre conséquence que de susciter les éditions et les dissertations de Zahn et de Lightfoot, destinées à la réfuter, que nous devrions encore reconnaître son excellente influence. Les travaux de M. Zahn ont complètement renouvelé la question ignatienne [2]. Quant à la publication des Épîtres d'Ignace et de Polycarpe par le savant évêque de Durham, dont la seconde édition a paru l'année dernière, quelques mois seulement avant la mort de l'auteur, c'est un véritable monument de l'érudition moderne [3]. On peut différer d'avis avec

1) Nous examinerons plus loin l'hypothèse de M. Renan qui met à part l'Épître aux Romains, la seule à laquelle il reconnaisse des caractères d'authenticité.

2) M. Zahn a donné le coup de grâce à l'hypothèse de Cureton et de Bunsen et relevé avec une grande puissance d'argumentation la cause de l'authenticité des sept Épîtres dans son *Ignatius von Antiochien* (Gotha, 1873). Il a publié le texte des Épîtres, en 1876, dans la collection bien connue des *Patrum apostolicorum Opera*, de MM. Gebhardt et Harnack (fasc. II, Leipzig, Hinrichs). — Parmi les autres travaux publiés en Allemagne durant les vingt dernières années, je signale l'ouvrage du théologien catholique, Funk : *Die Echtheit der ignatianischen Briefe aufs neue untersucht* (1883).

3) J. B. Lightfoot, bishop of Durham, *The apostolic Fathers*. II, *S. Ignatius, S. Polycarp*. Revised texts with introductions, notes, dissertations and translations (Londres, Macmillan). La première édition est de 1885, la seconde de 1889. Celle-ci, peu différente de la première, comprend trois forts volumes gr. in-8 de XXII-767, VII-619 et VI-526 p., chaque volume étant muni d'un index détaillé. Le premier volume renferme l'introduction générale, les discussions critiques, les dissertations historiques, etc. Le second volume contient le texte des sept Épîtres reconnues par l'auteur comme authentiques, les Actes du martyre d'Ignace avec

Digitized by Google

lui, mais, à moins de découvertes nouvelles qui fassent connaître des textes ou des documents jusqu'à présent cachés, son œuvre restera le *standard work* qui servira de point de départ à tous les travaux ultérieurs ; car on y trouve tous les textes, tous les renseignements, toutes les données historiques qui se rapportent de près ou de loin à l'œuvre d'Ignace, avec un luxe de détails, une clarté d'exposition et une exactitude d'exécution typographique bien rarement égalés dans les écrits de ce genre.

II

L'auteur présumé du groupe des sept lettres est un personnage fort mal connu. D'après Origène et d'après Eusèbe, il aurait été le second évêque d'Antioche, si l'on ne compte pas l'apôtre Pierre. Il aurait succédé à Euodios en 69 et serait mort martyr en 107 [1]. De bonne heure il fut rangé parmi les disciples de l'apôtre Jean, de même que tous les principaux conducteurs des communautés chrétiennes d'Asie Mineure au commencement du IIe siècle [2]. D'autre part, il est considéré comme un disciple de Paul, tandis qu'Euodios aurait été disciple de Pierre [3]. Le fait est que l'on ne sait rien de sa vie. Il y a plus de renseignements sur sa mort, mais ils sont en grande partie sujets à caution. Un point semble certain, pour autant qu'il peut y avoir de certitude en ces matières mal documentées, c'est qu'il mourut martyr; et,

une longue introduction critique et la traduction anglaise des textes grecs. Le troisième volume contient la traduction latine d'origine anglaise, les fragments syriaques (les Épîtres de Cureton, etc.), le texte grec de la recension amplifiée, les fragments coptes et arabes, la Prière de Héro, l'Épître de Polycarpe, la Vie de Polycarpe attribuée à Pionius et des traductions anglaises des Épîtres d'Ignace. — Le seul défaut de cette édition monumentale, c'est de coûter fort cher.

1) Origène, *VIe Hom. in Lucam* (éd. Delarue, III, 938 *a*). Eusèbe, *Chron.* (éd. Schœne), place le commencement de l'épiscopat d'Ignace en l'année 2085 d'Abraham, et mentionne le martyre à la suite de l'an 2123; *Hist. Eccl.*, III, 22 et 36.

2) Jérôme, *Chron.*, an 2116.

3) *Const. apostol.*, VII, 46.

Digitized by Google

très vraisemblablement, il fut livré aux bêtes dans l'amphithéâtre à Rome. Déjà Irénée mentionne le martyre, et Origène atteste qu'il fut consommé à Rome [1]. Ce sont là des témoignages positifs que l'on ne peut pas contester comme celui de l'Épître de Polycarpe [2] ou comme les indications des épîtres elles-mêmes attribuées à Ignace. La parole d'Origène a d'autant plus de valeur qu'il avait de nombreuses relations en Palestine et en Syrie et qu'il était ainsi à même d'en connaître l'histoire.

Le groupe des sept lettres nous apprend qu'Ignace, condamné aux bêtes à Antioche, durant une période d'agitation parmi les chrétiens de cette ville, est conduit sous escorte à travers l'Asie Mineure pour être expédié, — à sa propre requête, semble-t-il, — sur Rome, comme approvisionnement pour les jeux du cirque. A Smyrne, où il fait une halte, il reçoit des délégués des communautés d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles auxquelles il adresse trois lettres, et s'entretient avec les fidèles de l'église locale, notamment avec Polycarpe. C'est de Smyrne aussi qu'il écrit la remarquable Épître aux Romains, les priant de ne faire aucune démarche pour obtenir sa grâce, afin qu'il ne soit pas privé de mourir pour Dieu [3]. Un nouvel arrêt se produit à Alexandrie Troas, où il est rejoint par des coreligionnaires de Cilicie et de Syrie qui lui apportent des nouvelles rassurantes d'Antioche. D'Alexandrie il écrit aux chrétiens de Philadelphie, à ceux de Smyrne et à leur évêque Polycarpe. L'Épître écrite peu après par Polycarpe aux fidèles de Philippes permet encore de suivre Ignace jusqu'en Macédoine; mais à partir de son passage à Philippes on perd complètement ses traces. Les Actes de son martyre, en effet, n'ont aucune valeur historique. Il en existe plusieurs recensions dont les deux types principaux sont représentés par deux mss. du fonds Colbert et du Vatican [4]. Tous deux

1) *Adv. Haer.*, V, 28, 4. — Origène, *l. c.*

2) Ch. IX.

3) M. Renan a donné la traduction de la plus grande partie de cette Épître dans *Les Évangiles*, p. 489.

4) Le ms. grec de la Bibl. nat. 1451 (Colbert 460) a été publié par Ruinart, *Acta mart. sinc.*, p. 605 et suiv. Le ms. du Vatican 866 a été publié par Dressel

Digitized by Google

mettent en scène Ignace et Trajan dans des conditions phantastiques; le premier place la rencontre à Antioche, le second à Rome. D'après les Actes dits antiochiens, Ignace est condamné à Antioche, livré aux bêtes à Rome, ce qui est, en effet, l'hypothèse la plus vraisemblable. D'après les Actes dits romains, la condamnation et l'exécution ont lieu l'une et l'autre à Rome.

Tout ce que nous savons de la vie d'Ignace, en dehors du fait même de son existence à Antioche et de son martyre à Rome, dépend donc des épîtres qui portent son nom et de l'Épître de Polycarpe aux Philippiens. Les autres documents qui font mention de lui sont d'une époque trop tardive pour mériter quelque créance; leurs renseignements dérivent, d'ailleurs, en dernière analyse de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, laquelle, à son tour, repose sur le témoignage des sept épîtres citées par lui. Ce n'est pas l'histoire de l'évêque d'Antioche qui peut contribuer à établir ou à renverser l'authenticité des Épîtres; c'est, au contraire, l'examen de celles-ci qui doit confirmer ou infirmer les renseignements historiques sur leur auteur.

Le contenu des Épîtres est, en général, assez insignifiant et se prête mal à l'analyse. Dans l'Épître aux Romains, l'auteur affirme son désir ardent de mourir de la mort salutaire du martyre. Dans les six autres, Ignace adresse des conseils et des exhortations aux églises qui lui ont délégué des députés ou à celles qu'il a visitées au cours de sa transportation à travers l'Asie Mineure : Demeurez unis, fuyez les fausses doctrines, surtout les enseignements des docteurs qui nient la réalité de la vie charnelle et de la passion du Christ, ou les dangereuses erreurs de ceux qui judaïsent; soyez en exemple aux païens par vos mœurs et votre piété, afin de manifester la puissance du Christ et d'avoir part à la glorieuse résurrection qui suivra la fin prochaine du monde; soyez les temples vivants de Dieu; et pour être sûrs de ne manquer à aucune de ces obligations, soyez

dans ses *Patres apostolici* (1857). M. Lightfoot l'a complété par le ms. grec de la Bibl. nat. 1491 (Colbert 450). — Voir le texte et les commentaires dans l'éd. Lightfoot, t. II, p. 363 et suiv.

Digitized by Google

soumis à vos évêques, ne faites rien en dehors d'eux; car tel est le commencement de la sagesse, — voilà, en quelques mots, les éléments essentiels de ces Lettres.

Deux thèses principales s'en dégagent : au point de vue dogmatique, l'opposition au docétisme, c'est-à-dire aux doctrines qui niaient l'humanité réelle du Christ et, spécialement, au docétisme judaïsant qui s'appuyait, sans doute, sur l'Ancien Testament, et qui maintenait des pratiques juives dans les communautés chrétiennes; au point de vue ecclésiastique, l'insistance extrême sur la soumission que les fidèles de chaque communauté doivent observer à l'égard de leur évêque. Ici les passages abondent. Quelques exemples suffiront à donner une idée de l'ardeur hyperbolique avec laquelle Ignace s'exprime sur ce point : « Efforçons-nous de ne pas faire d'opposition à l'évêque, afin d'être soumis à Dieu » (*Éph.*, v). « Que tous respectent les diacres comme Jésus-Christ, ainsi que l'évêque comme l'image du Père et les presbytres comme le sanhédrin de Dieu et le collège des apôtres; en dehors d'eux il ne peut pas être parlé d'Église » (*Trall.*, III). « Ceux qui sont de Dieu et du Christ, ceux-là sont avec l'évêque » (*Philad.*, III). « Fuyez les divisions comme le principe de [tous] les maux; obéissez tous à l'évêque, comme Jésus-Christ au Père; [obéissez] au presbytère comme aux apôtres. Respectez les diacres comme un commandement de Dieu. Que personne ne fasse quoi que ce soit de ce qui touche à l'Église, sans l'évêque. Qu'il n'y ait d'eucharistie jugée bonne que celle présidée par l'évêque ou par celui auquel il aura confié la présidence. Partout où paraît l'évêque, c'est là que doit être la foule [des fidèles], de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'Église universelle. Il n'est permis ni de baptiser ni de célébrer les agapes loin de l'évêque. Mais ce qu'il aura approuvé, c'est ce qui est agréable à Dieu. Ainsi vous aurez la certitude de bien agir » (*Smyrn.*, VIII).

L'Épître à Polycarpe donne la contre-partie des exhortations adressées aux fidèles, les conseils destinés à l'évêque. « Que rien ne se fasse sans ton avis, et toi ne fais rien sans Dieu » (*Pol.*, IV). Ici le ton est différent. Il n'est plus question des droits

Digitized by Google

de l'évêque, ni de son autorité, mais de ses obligations toutes morales et quasi paternelles. Être prudent comme le serpent et simple comme la colombe, tel est l'idéal proposé au jeune conducteur de l'Église de Smyrne. Cette lettre est d'une belle simplicité et plus évangélique que les précédentes.

De pareilles idées sur le rôle des évêques dans les communautés chrétiennes ont-elles pu germer dans le cerveau d'un chrétien de Syrie au commencement du IIe siècle? Telle est la vraie question que l'historien a le droit de se poser. Il ne s'agit pas, pour le moment, de savoir si l'épiscopat avait réellement acquis dans les églises d'Asie Mineure, dès le premier quart du IIe siècle, l'autorité et les attributions étendues que l'auteur de ces Épîtres lui assigne. Sur ce point il ne saurait y avoir de doute. Quoique nous soyons fort mal renseignés sur l'histoire des communautés chrétiennes d'Asie jusqu'à la fin du IIe siècle, nous en savons assez pour pouvoir affirmer sans réserve que le gouvernement épiscopal n'y avait ni le développement ni surtout l'autorité qu'Ignace réclame. La grosse crise montaniste qui remua si profondément les églises asiatiques pendant la deuxième moitié du IIe siècle, suffirait, seule, à mettre cette vérité au-dessus de toute contestation. Mais là n'est pas à proprement parler le problème. Ignace ne décrit pas ce qui est, mais ce qu'il désire, ce qui lui paraît la véritable voie du salut pour ses frères des églises avec lesquelles il vient de faire connaisssance. Il ne trace pas un tableau de la réalité; il dépeint un idéal. Le fait seul qu'il revient à la charge avec une si grande insistance pour persuader à ses lecteurs que l'union avec l'évêque, la soumission respectueuse aux conducteurs de la communauté, est pour eux le seul moyen de sauvegarder leur piété des dangers qui la menacent, ce fait seul témoigne assez que pareille soumission n'existait pas au sein des églises grecques d'Asie.

Soutenir *a priori* qu'un évêque syrien du commencement du IIe siècle n'a pas pu énoncer des propositions aussi tranchées sur la mission de l'épiscopat, ce serait singulièrement audacieux, à moins que l'on ne conteste l'existence de l'institution épiscopale à une époque aussi ancienne dans les communautés asia-

Digitized by Google

tiques. Or, l'histoire ne permet pas de la contester[1]. Il est toujours fort délicat de nier l'authenticité d'un texte appartenant à une époque dont nous n'avons qu'un fort petit nombre de documents. La vie réelle est beaucoup plus complexe que le savant de cabinet ne se l'imagine. Parce qu'un témoignage ne s'accorde pas avec les deux ou trois autres qui nous restent de la même époque, il n'en résulte pas nécessairement qu'il soit apocryphe. Il peut avoir exprimé ce qui était vrai en un lieu, tandis que les autres attestent des réalités, différentes et non moins vraies, ressortissant à d'autres localités. La critique historique, à notre avis, a beaucoup trop jonglé avec les textes.

Toutefois il y a une logique dans l'histoire, et le propre de la science historique est justement de retrouver la connexion des faits, de les reconnaître dans leur ordre logique, de telle sorte que l'antécédent aboutisse naturellement au conséquent, sans hypothèses forcées ou sans rupture de continuité. Ainsi l'historien a le droit de soutenir que l'institution épiscopale au commencement du IIe siècle, dans les cités grecques d'Asie, ne pouvait pas être conforme à l'idéal qu'en trace l'auteur des Épîtres d'Ignace, parce que, dans la seconde moitié de ce même siècle, tous nos renseignements s'accordent à témoigner d'un développement beaucoup moins avancé de ce même épiscopat dans les mêmes cités. A-t-il aussi le droit d'inférer de ce désaccord entre nos épîtres et les documents postérieurs, que les principes auxquels l'institution épiscopale doit son développement ultérieur, n'aient pas pu être professés théoriquement dès le commencement du siècle? Ici nous nous mouvons en plein domaine de l'arbitraire.

A partir du moment où l'on reconnaît que l'auteur des Épîtres d'Ignace a décrit, non la réalité, mais le rêve de son imagination ardente, on renonce par cela même à juger de l'authenticité de ces Épîtres d'après la concordance ou l'incompatibilité de leurs dé-

1) Nous nous réservons de donner ultérieurement les preuves de cette assertion, si tant est qu'elle en ait besoin, dans une *Histoire des origines de l'épiscopat*.

Digitized by Google

clarations épiscopalistes avec celles des autres documents du IIe siècle. Il faut recourir à d'autres critères, soit externes, soit internes. Les divers critiques en ont invoqué un grand nombre. Il s'agit maintenant d'en apprécier la valeur.

III

M. Lightfoot ne cite pas moins de soixante auteurs qui ont reproduit des passages des Épîtres d'Ignace, qui parlent de lui ou qui semblent avoir fait allusion à quelqu'un de ses écrits. Cette partie de son œuvre est de nature à justifier le reproche que d'aucuns lui ont adressé d'avoir fait, à propos d'Ignace, un trop grand étalage d'érudition qui masque parfois l'insuffisance des preuves sérieuses. Le fait est que de tous les auteurs cités après Eusèbe, lequel est le quinzième dans l'ordre chronologique, il n'y en a plus un seul qui apporte un renseignement nouveau et de quelque valeur pour la discussion du problème ignatien. Eusèbe, nous l'avons déjà vu, atteste l'existence des sept Épîtres, les seules dont la critique ait à s'occuper. Il les connaît; il les cite. Point n'est besoin d'autre témoignage après le sien, pour garantir leur existence au commencement du IVe siècle.

Des auteurs antérieurs cités par M. Lightfoot, il ne faut retenir qu'Origène qui cite l'Épître aux Éphésiens et celle aux Romains, Irénée qui cite également l'Épître aux Romains [1], Lucien et Polycarpe. Nous ne pouvons, en effet, accorder aucune valeur à ces rapprochements forcés d'expressions analogues dont la critique historique fait un déplorable abus dans l'étude des documents primitifs, comme si l'usage d'une même expression appartenant au langage courant de l'époque, la juxtaposition fortuite d'un même adjectif et d'un même substantif, impliquaient nécessairement que l'un des deux textes ait été inspiré par l'autre. Le lan-

1) Origène, *VIe Hom. in Lucam* (éd. Delarue, III, p. 938 *a*) cite *Eph.*, XIX, et dans le prologue du traité sur le *Cantique des Cantiques* (III, p. 30) il reproduit une expression caractéristique de *Rom.*, VII. — Irénée cite *Rom.*, IV (*Adv. Haer.*, V, 28, 4).

Digitized by Google

gage chrétien n'était pas encore si riche que les mêmes termes n'eussent pas cours forcé chez la plupart des écrivains. A moins d'une originalité bien marquée de la forme ou d'une note franchement individuelle dans l'idée, aucune de ces expressions ne peut être considérée comme l'original dont les autres ne seraient que les copies. Ce sont autant d'exemplaires d'un type commun à la chrétienté de l'époque. Est-il vraiment permis de conclure avec M. Zahn qu'Irénée a connu l'Épître aux Tralliens, parce que dans son traité contre les Gnostiques, il les accuse de donner « sous les douces et honorables apparences du nom de Christ le poison amer et malfaisant du prince de l'apostasie, le serpent », de même que l'auteur de cette Épître dit en parlant des hérétiques : « Ils mêlent Jésus-Christ au poison, cherchant à se couvrir de son autorité, donnant ainsi une drogue mortelle dans le vin et le miel ; et celui qui ne le sait pas prend la mort en toute sûreté, avec une satisfaction funeste[1] ? » La comparaison des doctrines hérétiques avec le poison caché sous des apparences chrétiennes est aussi vieille que le christianisme ; elle a servi à d'autres pour qualifier les doctrines de leurs adversaires avant de servir aux chrétiens. Elle est de tous les temps. Cependant M. Lightfoot, non seulement reproduit le rapprochement signalé par M. Zahn, mais allègue ce même passage de l'Épître aux Tralliens comme le prototype du fragment suivant de Théophile d'Antioche : « C'est ainsi qu'une drogue délétère quelconque mêlée au miel et au vin ou à quelque autre chose rend le tout dangereux[2]. » Ce sont là des citations qui font honneur à l'érudition des éditeurs, mais qui ne prouvent rien.

Il en est autrement des rapprochements fort ingénieux entre le traité de Lucien, *De morte Peregrini*, et l'histoire d'Ignace. On connaît cette spirituelle satire[3] : Peregrinus, surnommé Protée,

1) *Adv. Haer.*, I, 27, 4 : « per dulcedinem et decorem nominis amarum et malignum principis apostasiæ serpentis venenum porrigentes eis. » — *Ep. ad Tral.*, VI : οἱ (M. Zahn lit : ἑαυτοῖς) καὶ ἰῷ παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦν Χριστὸν, καταξιοπιστευόμενοι, ὥσπερ θανάσιμον φάρμακον διδόντες μετὰ οἰνομέλιτος, ὅπερ ὁ ἀγνοῶν, ἀδεῶς λαμβάνει ἐν ἡδονῇ κακῇ τὸ ἀποθανεῖν.

2) *Ad Autol.*, II, 12.

3) Voir surtout ch. XI à XIII, XVI et XLI.

Digitized by Google

après avoir commis toutes sortes de crimes et de folies dans sa jeunesse, arrive en Palestine et se fait chrétien. Bientôt il réussit en habile charlatan, à capter la confiance de ses nouveaux coreligionnaires. Il est à la fois l'éducateur de leurs enfants, leur prophète, le directeur de leurs fêtes, le chef de leur synagogue. Il interprète des livres; il en compose lui-même de nouveaux qui jouissent d'une grande considération. Il devient leur législateur, leur patron; il revêt à leurs yeux un caractère divin; et cela n'a rien d'étonnant, puisque ces gens adorent encore le grand homme cloué au pieu en Palestine pour avoir introduit de nouveaux mystères. Son prestige s'accroît enfin de toute la vénération que lui vaut un emprisonnement. Les autres chrétiens font cause commune avec lui, cherchent à le délivrer. Comme ils n'y parviennent pas, ils lui témoignent toutes sortes d'attentions afin de rendre sa captivité moins dure. Les vieilles veuves, les orphelins, les dignitaires se succèdent à ses côtés; ils corrompent les geôliers pour être admis à passer la nuit avec lui; ils lui apportent des repas variés, se livrent à de pieux entretiens avec lui comme s'il avait été un nouveau Socrate. Même des communautés d'Asie envoient des délégués pour le secourir et pour le consoler. Il reçoit beaucoup de cadeaux. Ces malheureux ne croient-ils pas, en effet, qu'ils sont complètement immortels et qu'ils vivront éternellement! Ils peuvent ainsi mépriser la mort et faire peu de cas des biens terrestres. Leur crédulité est extrême; ils n'exercent aucune critique sur le contenu de leur foi, se croyant tous frères d'après les enseignements du sophiste empalé dont ils suivent les lois. Ils sont des victimes désignées pour les charlatans et les magiciens qui veulent s'enrichir à leurs dépens.

Peregrinus cependant est relâché par le gouverneur de Syrie qui a reconnu en lui un pauvre maniaque recherchant le martyre par ostentation. Ne pouvant pas s'illustrer par la persécution, il recourt à d'autres moyens; il abandonne ses biens à sa ville natale pour faire oublier les fautes de sa jeunesse, comptant sans doute sur la charité chrétienne pour subvenir à ses besoins. Quelque temps encore, celle-ci suffit à tout; mais Peregrinus est incapable d'observer longtemps les lois, celles des chrétiens pas

Digitized by Google

plus que les autres. Il commet quelque infraction — probablement, suppose Lucien, de manger un aliment impur — et se fait exclure de la secte. Plus de subventions ni de cadeaux chez les chrétiens. Une tentative à l'effet de rentrer en possession des biens dont il s'était dépouillé, échoue. Il se met alors à exploiter le peuple en qualité de prédicateur ou de moraliste cynique. Il vient en Italie où il censure tout le monde, surtout l'empereur, sachant bien que celui-ci le laissera parler sans lui faire aucun mal. Le préfet de Rome, moins endurant, l'expulse. Alors, il transporte son apostolat en Grèce. C'est là, qu'après avoir épuisé tous les moyens de capter l'attention du public, il recourt enfin à une excentricité suprême. Il convoque la foule aux jeux d'Olympie, pour assister à sa mort volontaire sur le bûcher et pour contempler son apothéose. Et il réussit, en effet, par l'appareil théâtral dont il s'entoure, à faire grande impression sur l'assistance. Plusieurs témoins déclarent l'avoir vu ressuscité peu de temps après sa mort. Lucien décrit la scène avec beaucoup de détails. Les seuls traits du récit qu'il faille encore relever ici, c'est que Peregrinus, avant sa mort, aurait adressé à la plupart des villes célèbres d'Asie, des épîtres contenant ses dernières volontés, des exhortations et des lois (διαθήκας τινὰς καὶ παραινέσεις καὶ νόμους) et qu'il choisit parmi ses amis des représentants auxquels il donna les noms de « messagers » ou de « courriers de la mort » (νεκραγγέλους καὶ νεκροδρόμους).

Le portrait satirique, tracé de main de maître par Lucien, vise en première ligne le philosophe cynique Peregrinus Proteus [1], mais il ne paraît pas douteux qu'il ait voulu envelopper dans la même critique la prédication antisociale et, à son point de vue, absurde, des prophètes ou évangélistes chrétiens et les enseignements subversifs de ces frères-prêcheurs de la société païenne, qui couraient le monde sous le manteau de la philosophie cynique. Lucien ne s'est pas proposé de rédiger un document historique.

1) Cfr. Bernays, *Lucian und die Cyniker* (1879). Il a établi par des arguments décisifs la réalité historique de Peregrinus, mais, à notre avis, il abonde trop en son propre sens et considère le traité *De morte Peregrini* comme trop exclusivement dirigé contre les cyniques.

Digitized by Google

Comme tel de nos romanciers contemporains, il a pris chez plusieurs personnages de même famille morale les traits qui l'avaient frappé et qui lui paraissaient le plus caractéristiques; il les a groupés autour du personnage historique Peregrinus, sans se préoccuper beaucoup de la stricte vérité historique, de manière à donner de cet individu une idée peu avantageuse. La caricature devait atteindre à la fois tous ceux qui, dans une secte ou une école analogue, spéculaient sur la sottise et la superstition de la foule. Écrivain spirituel plutôt que distingué par les qualités du cœur ou de la conscience, observateur ingénieux plutôt que penseur, Lucien avait très bien vu ce que beaucoup d'historiens ou de théologiens commencent à peine à entrevoir, la parenté morale entre certains missionnaires du christianisme et certains prédicateurs populaires de la société païenne, tout en demeurant incapable de saisir la grandeur des idées morales qui se propageaient sous le couvert de doctrines souvent excentriques et, en général, absurdes aux yeux d'un rationaliste du monde antique. Il connaissait du christianisme le dehors, mais ce dehors il le connaissait fort bien. Tous les détails qu'il donne sur la période chrétienne de Peregrinus sont parfaitement exacts et peuvent être corroborés par le témoignage d'écrits chrétiens. Ils sont observés sur le vif par un homme intelligent qui ne les comprend pas, d'une part parce que sa nature morale n'y est pas apte, d'autre part parce qu'il les dédaigne trop pour se donner la peine de les étudier. C'est là justement ce qui rend son témoignage particulièrement précieux.

La légende et les écrits d'Ignace ne lui ont-ils pas fourni une partie des éléments de son récit, et n'avons-nous pas ainsi dans le *De morte Peregrini* un témoignage en faveur de l'existence des Épîtres d'Ignace et même de leur notoriété jusque dans la société païenne, remontant aux environs de l'an 170 [1]. De nombreux détails autorisent à le penser. Peregrinus devient chrétien en Palestine et exerce ses fonctions de directeur de communauté

1) Eusèbe (*Chron.*, a. 2181) fixe la mort de Peregrinus à l'an 165. Il n'y a pas de motif de contester cette date.

Digitized by Google

chrétienne [1] en Syrie. C'est là qu'il est mis en prison, mais il n'y subit pas le martyre comme il l'aurait voulu. Il est honoré comme un dieu [2]. Les chrétiens s'efforcent d'obtenir sa délivrance. Tous ces traits peuvent être empruntés à l'histoire de n'importe quel chef de communauté chrétienne de Syrie; c'est évident. Leur réunion dans l'histoire de Peregrinus et dans celle d'Ignace n'en est pas moins curieuse et elle le devient plus encore, si l'on y ajoute deux rapprochements d'un ordre plus personnel : l'envoi par les principales communautés asiatiques de délégués qui viennent visiter Peregrinus dans sa prison, et l'envoi d'une série de lettres adressées par Peregrinus, peu de temps avant sa mort, aux villes les plus importantes d'Asie pour leur donner des lois, leur adresser des exhortations et, pour ainsi dire, ses dispositions testamentaires [3]. Il est possible que même ces analogies si frappantes soient fortuites; Lucien a peut-être tout simplement traduit, sous cette forme particulière, une observation générale qui avait pu lui être suggérée par les relations réciproques si fréquentes entre les Églises et par l'habitude que semblent avoir eue les prisonniers pour la foi de correspondre avec leurs coreligionnaires. Mais il est infiniment plus vraisemblable qu'il

1) Lucien lui donne les noms de προφήτης, θιασάρχης, ξυναγωγεύς. On s'étonnera peut-être qu'il ne l'appelle pas ἐπίσκοπος. Mais, pour des lecteurs païens, ce nom n'aurait pas signifié d'une façon aussi claire que Peregrinus était devenu le chef d'une association religieuse chrétienne.

2) Ignace portait le surnom de θεοφόρος. Ce nom est-il pour quelque chose dans le mot de Lucien : ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνοι ἡγοῦντο (ch. XI). De semblables suggestions ne doivent être acceptées que sous toutes réserves. Il en est de même d'un autre rapprochement : l'envoi de νεκράγγελοι et de νερτεροδρόμοι par Peregrinus pour faire connaître sa mort à ses admirateurs, et la prière d'Ignace à ses correspondants pour qu'ils envoient à Antioche des délégués dignes d'être qualifiés de θεοδρόμος (*Ep. ad Polyc.*, VII et VIII). Le choix de l'expression peu commune νερτεροδρόμος peut avoir été motivé par de tout autres raisons que le désir d'employer un équivalent du θεοδρόμος d'Ignace. En outre, Peregrinus envoie des missionnaires pour répandre la nouvelle de son apothéose. Ignace veut féliciter les fidèles d'Antioche de ce que la paix soit rétablie parmi eux et leur faire connaître le zèle des communautés de l'Asie hellénique. On serait plutôt en droit de supposer que l'envoi des νερτεροδρόμοι a été suggéré à Lucien par l'analogie de apôtres et des évangélistes ayant pour mission d'annoncer la mort et la résurrection du Christ.

Digitized by Google

a eu connaissance des Épîtres d'Ignace à Antioche, où il exerça quelque temps la profession d'avocat, ou dans l'une de ses nombreuses peregrinations à travers l'Asie grecque. Tous les confesseurs n'écrivent pas des lettres aux principales villes d'Asie, et toutes les lettres de confesseurs ne renferment pas, comme celles d'Ignace, des règles touchant le gouvernement des communautés qui peuvent à bon droit passer pour des lois et des dispositions testamentaires [1]. Lucien peut, à juste titre, être cité comme l'un des plus anciens témoins des Épîtres d'Ignace et de son histoire pour autant que ces épîtres permettent de la reconstituer [2].

Un témoignage bien autrement précieux, si l'on pouvait tabler sur son authenticité incontestable, serait celui de l'Épître de Polycarpe aux Philippiens. Toutefois ni l'Épître elle-même, ni les passages particuliers où elle mentionne Ignace et ses écrits n'ont échappé aux suspicions de la critique. Faut-il aller jusqu'à dire avec M. Lightfoot que c'est principalement à cause des objections insurmontables que cette Épître dresse devant les adversaires de l'authenticité des lettres ignatiennes [3]? On serait tenté de le penser; car rien, en vérité, n'est plus anodin que cette courte

1) C'est ainsi que je traduis le mot διαθήκας du ch. XLI. Il y a peut-être une allusion ici aux *Testaments* ou recueils de livres saints des chrétiens appelés aussi διαθῆκαι. Mais il me semble que ce sens n'est ici que secondaire et que la signification vulgaire du mot est préférable. Lucien l'a choisi justement parce-qu'il avait cours dans le langage chrétien et juif. Les διαθῆκαι de Peregrinus devaient prendre place à côté des autres διαθῆκαι des chrétiens.

2) M. Renan, quoiqu'il rejette l'authenticité de nos Épîtres, admet néanmoins que Lucien les a connues . « Il n'est guère douteux que Lucien n'ait emprunté aux récits sur Ignace les passages où il représente son charlatan jouant le rôle d'évêque et de confesseur, etc. (*Les Évangiles*, p. 493; cfr. p. 494, note 2).

Un théologien allemand qui professe en Hollande, M. Völters, a même été jusqu'à soutenir que Peregrinus serait l'auteur de six Épîtres d'Ignace et qu'un inconnu, auteur de la septième, l'Épître aux Romains, les aurait fait passer sous le pavillon du martyr d'Antioche, Ignace (cfr. *Theologisch Tijdschrift*, 1887, p. 272 à 320). — L'auteur anonyme d'*Antiqua Mater* (Londres, Trübner, 1887, p. 304), en général mieux inspiré, admet qu'un même faussaire a écrit les Épîtres d'Ignace et interpolé ou même entièrement composé, sous le nom de Lucien, le *De morte Peregrini*. — Nous sortons ici du domaine de la critique pour entrer dans celui du roman.

3) I, p. 578 et 580.

Digitized by Google

lettre aux chrétiens de Philippes et ne ressemble moins à un plaidoyer en faveur d'une œuvre ou d'une tendance, à la façon ordinaire des apocryphes. Peu de documents de l'Église primitive possèdent un certificat d'origine aussi net, puisqu'Irénée la mentionne expressément dans son Traité contre les hérésies [1]. Quoique les assertions d'Irénée ne soient pas toujours d'une scrupuleuse exactitude et qu'il y ait notamment dans ses souvenirs d'Asie des détails sujets à caution, il paraît bien difficile d'admettre qu'il ait fait erreur en citant l'Épître aux Philippiens comme une œuvre de son maître Polycarpe. En toute autre question de paternité littéraire un pareil témoignage serait considéré comme décisif.

Dans l'épître même il n'y a rien qui s'oppose à ce qu'elle soit l'œuvre de Polycarpe ou qui postule une date postérieure au premier quart du IIe siècle. Elle contient des félicitations aux frères de Philippes pour la manière dont ils ont reçu les saints prisonniers (ch. I), des appels à la fidélité dans la foi; des exhortations morales pour les diverses catégories de personnes qui composent la communauté, femmes, veuves, diacres, jeunes gens, vierges, presbytres; une condamnation sévère du docétisme; une nvitation à prendre exemple sur Ignace, Zosime, Rufus et autres disciples bienheureux (ch. IX) et, plus encore, sur Paul et les autres apôtres; une sérieuse remontrance à l'adresse d'un presbytre nommé Valens qui, de concert avec sa femme, se rend coupable d'avarice, le tout parsemé de pieuses pensées et de très nombreuses expressions bibliques. Les derniers chapitres ne nous ont pas été conservés dans l'original grec, à l'exception d'un passage cité par Eusèbe [2] qui est justement le plus important de ceux

1) *Adv. Haer.*, III, 3,4. L'original grec de ce passage a été conservé par Eusèbe (*H. E.*, IV. 14). Irénée connaissait plusieurs lettres de Polycarpe (voir son *Ep. ad Florin.*, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 20).

2) Cette citation d'Eusèbe, ainsi que les extraits syriaques du chapitre XII par Timothée d'Antioche (*Testimonia Patrum*), Sévère d'Antioche (*Adversus Joannem grammaticum*) et par l'auteur anonyme des *Testimonia sanctorum Patrum* prouvent que l'original grec, partout où il est possible de le reconstituer d'après une autre source, a été fidèlement rendu dans la traduction latine. Voir les textes syriaques dans le *Corpus Ignatianum* de Cureton, p. 212 et suiv. et dans

Digitized by Google

où il est parlé d'Ignace. « Vous m'avez écrit, vous et Ignace, lisons-nous au chapitre XIII, que si quelqu'un se rend en Syrie il se charge aussi de vos lettres. Dès que je trouverai une occasion convenable, je le ferai, soit que j'y aille moi-même, soit que j'envoie quelqu'un et ce sera pour vous [comme pour nous]. Nous vous avons envoyé, selon vos instructions, les Épîtres d'Ignace, celles qu'il nous a adressées et les autres pour autant que nous les avons chez nous. Elles sont jointes à cette lettre. Vous pourrez en faire grandement votre profit, car leur contenu est foi, patience, édification de toute sorte selon notre Seigneur. » Ici la citation d'Eusèbe s'arrête; la traduction latine continue en ces termes : « Et de ipso Ignatio et de his qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate. »

Impossible de trouver une déclaration plus catégorique ni un témoignage plus ancien établissant l'existence de plusieurs lettres d'Ignace! Celui-ci a dû passer à Philippes, pour se rendre d'Alexandrie Troas en Italie; c'était la route classique. Il aura prié les chrétiens de cette ville, comme il avait déjà prié Polycarpe et les Smyrniens, d'envoyer à Antioche un délégué, ou du moins une lettre de félicitation, pour le rétablissement de la paix. Après son départ, la communauté de Philippes écrit à celle de Smyrne de bien vouloir faire parvenir à destination sa lettre pour Antioche, par l'intermédiaire du délégué que les Smyrniens comptent envoyer en Syrie, et en même temps elle prie Polycarpe de lui donner connaissance des épîtres d'Ignace qu'il a en sa possession. Après avoir vu le saint personnage en chair et en os, les Philippiens demandent à s'édifier par la lecture des épîtres qu'il a écrites au cours de son voyage et dont il leur a sans doute parlé. Polycarpe s'empresse de leur donner satisfaction. Il ne sait pas encore s'il ira lui-même à Antioche, mais en tout cas quelqu'un de Smyrne s'y rendra et se chargera de la lettre des Philippiens. En fait d'épîtres d'Ignace il envoie tout ce qu'il a, d'une part celles

l'édition Lightfoot, t. I, p. 563 et suiv. Le fait que les chapitres XII et suivants sauf le chapitre XIII, manquent, jusqu'à présent, dans les mss. grecs de l'Épître aux Philippiens ne saurait donc être allégué contre la valeur de leur contenu.

Digitized by Google

que le bienheureux frère lui a adressées à lui personnellement ou à son église de Smyrne, ensuite les autres pour autant qu'elles sont en sa possession. Or, dans notre recueil de lettres, il y a justement deux Épîtres adressées à Polycarpe et aux Smyrniens et plusieurs Épîtres écrites de Smyrne, dont les chrétiens de cette ville avaient pu garder copie avant leur expédition. Enfin Polycarpe, qui n'a plus de nouvelles d'Ignace depuis que celui-ci a quitté Smyrne, demande aux Philippiens de bien vouloir lui communiquer tout ce qu'ils apprendront de nouveau à son sujet et touchant ses compagnons.

Tout cela n'est-il pas d'un naturel parfait? Un faussaire qui aurait eu pour but de fournir un acte de légitimation aux Épîtres d'Ignace, aurait-il procédé ainsi? aurait-il supposé connu, ce qu'il se serait justement agi de faire connaître pour introduire ces épîtres auprès de ses lecteurs, leur nombre, leurs destinataires, les circonstances qui les ont inspirées, etc.? Voilà une lettre qui aurait été composée sous le nom vénéré de Polycarpe, pour légitimer une collection d'épîtres apocryphes d'Ignace, elles-mêmes destinées à plaider la cause du pouvoir épiscopal, — et elle ne nous dit même pas de quelles épitres il s'agit; elle ne contient pas un mot en faveur de l'épiscopat; le nom même d'évêque ou d'épiscopat ne s'y trouve pas! Autant d'habiletés sans doute pour dérouter les soupçons?

Suffit-il, pour justifier de pareilles invraisemblances, de dire que l'auteur apocryphe en demandant des nouvelles « de ipso Ignatio et de his qui cum eo *sunt* », a oublié que Polycarpe aurait dû écrire des compagnons d'Ignace qu'il doit croire déjà livré aux bêtes, « qui cum eo *erant* », ou encore de prétendre que les passages où il est fait mention d'Ignace, troublent l'ordre logique d'une épître qui n'a pas la moindre prétention à être une composition logiquement ordonnée? Non certes. Le faussaire assez habile pour composer un morceau tel que le chapitre XIII de l'Épître de Polycarpe, ne commet pas de pareilles fautes. Le latin « qui cum eo *sunt*, » s'il a besoin d'être expliqué, est selon toute probabilité la traduction du grec usuel περὶ τῶν σὺν αὐτῷ. L'absence d'un plan logique est le caractère distinctif de l'immense majo-

Digitized by Google

rité des épîtres dans tous les temps. On ne compose pas une lettre comme un sermon en trois points. Il est certain que l'Épître de Polycarpe paraîtrait intacte si l'on supprimait le fragment relatif à Ignace, mais il en serait exactement de même si l'on supprimait l'un quelconque des paragraphes dont elle se compose.

Le témoignage de l'Épître de Polycarpe en faveur des Épîtres d'Ignace ne peut être récusé que si l'on repousse son authenticité ou que l'on admette des interpolations aux passages où il est parlé d'Ignace. Car la troisième solution à laquelle on a songé et qui consiste à supposer que Polycarpe vise un autre Ignace que l'évêque d'Antioche, un inconnu comme ses compagnons, Zosime et Rufus, ne mérite même pas d'être discutée. Elle est trop manifestement un expédient[1]. Or il n'y a rien dans cette épître qui permette de la considérer comme apocryphe et il n'y a aucune raison sérieuse d'admettre que les passages relatifs à Ignace soient des interpolations. La démonstration de M. Lightfoot, à laquelle nous renvoyons ceux qui voudraient faire une étude approfondie de la question, défie sur ce point toute réfutation victorieuse[2]. On ne peut maintenir contre lui la thèse contraire que si l'on se croit obligé, pour des raisons d'un autre ordre, de repousser l'authenticité des Épîtres d'Ignace dont l'Épître de Polycarpe est solidaire[3], et l'on s'engage alors dans une série de

1) Un professeur d'histoire ecclésiastique de Belfast, le Dr W. D. Killen, a développé sur ce thème une autre idée, dans son mémoire destiné à réfuter les travaux de M. Lightfoot : *The Ignatian epistles entirely spurious.* Il aboutit à la conclusion que les lettres dont les Philippiens demandent à prendre connaissance sont de Polycarpe (il suffit pour cela de changer ὑμῶν en ἡμῶν !) et non d'Ignace. Pour M. Killen, les Épîtres d'Ignace sont l'œuvre du pape Calliste, vers 220 ! Résumer de pareilles dissertations, c'est les réfuter.

2) M. Lightfoot ne consacre pas moins de 26 pages à la discussion de l'authenticité de l'Épître de Polycarpe, t. I, p. 578 à 604, spécialement p. 588 sqq. ; cfr. aussi p. 335-337. M. Zahn a victorieusement réfuté l'hypothèse des interpolations (*Ignatius von Antiochien*, p. 499 et suiv.), dont le principal champion a été Ritschl (*Entstehung der altkatholischen Kirche*, 2e éd., p. 584 et suiv.).

3) Telle est la position prise par M. Renan : « Il semble donc que l'Épître de Polycarpe et celles d'Ignace sont du même faussaire, ou que l'auteur des Lettres d'Ignace a eu pour plan de chercher un point d'appui dans l'Épître de Poly-

Digitized by Google

difficultés dont on ne peut sortir que par une critique arbitraire. Mais ce qui n'est pas permis, sous peine de commettre un cercle vicieux, c'est de s'appuyer sur l'inauthenticité de l'Épître de Polycarpe pour refuser à Ignace la paternité des lettres qui portent son nom, après s'être appuyé sur le caractère apocryphe des Lettres d'Ignace pour établir l'inauthenticité de l'Épître de Polycarpe.

En résumé, des sept épîtres citées par Eusèbe, il y en a une, l'Épître aux Éphésiens dont l'existence est attestée au commencement du IIIe siècle, une autre, l'Épître aux Romains, dont un fragment est cité dès l'an 180. Une dizaine d'années auparavant, un auteur païen attribue à un personnage dont l'histoire présente des analogies manifestes avec celles d'Ignace, un recueil de lettres dont la désignation convient parfaitement à celles que nous possédons sous le nom d'Ignace. Enfin, un document dont rien n'autorise à mettre en doute l'authenticité ou l'intégrité et auquel on ne saurait reprocher qu'une solidarité trop étroite avec les lettres que nous étudions, un document contemporain d'Ignace, confirme, à la fois, la transportation de l'évêque d'Antioche en Italie et l'existence d'une série d'épîtres adressées par lui à différents destinataires. Combien y a-t-il d'écrits de l'âge apostolique dont l'authenticité soit mieux garantie?

Aussi bien, n'est-ce pas à la critique externe que les adversaires de l'authenticité ont emprunté leurs meilleurs arguments. Ils ont dû, au contraire, faire violence à son témoignage pour maintenir les conclusions qui leur étaient inspirées par la critique interne. Il faut voir maintenant ce que valent les objections suggérées par l'examen des Épîtres elles-mêmes.

(*A suivre*)

JEAN RÉVILLE.

carpe et, en y ajoutant un *post-scriptum*, de créer une recommandation pour son œuvre. Cette addition concordait bien avec la mention d'Ignace qui se trouve dans le cœur de la lettre de Polycarpe » (*Les Évangiles*, p. XXX).

Digitized by Google

LA RELIGION CELTIQUE D'APRÈS M. RHYS

The Hibbert lectures, 1886. — *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic Heathendom* by John Rhys, fellow of Jesus College, professor of Celtic in the University of Oxford. — Londres, Williams and Norgate, 1888, in-8, xi-708 p.

Cet ouvrage est le plus récent, le plus considérable et le plus complet qui ait, jusqu'ici, paru sur la religion celtique.

L'étude de la religion celtique présente de grandes difficultés. Sur la religion des Grecs et des Romains nous avons des documents nombreux, tant écrits que figurés, tous remontant à une époque où ces religions étaient pleines de vie; mais quand il s'agit de la religion des Celtes, les monuments ont beaucoup moins de valeur. Ils se divisent en deux catégories :

La première catégorie comprend les plus anciens, dont la presque totalité date de la domination romaine et concerne les régions celtiques qui ont été soumises à cette domination.

La seconde catégorie comprend des documents plus récents. De ces documents les plus vieux datent du moyen âge; ils sont comme un lointain écho des croyances religieuses de la race celtique dans la littérature de l'Irlande et dans celle du pays de Galles. On peut y joindre quelques pratiques superstitieuses qui ont persisté soit au moyen âge, soit jusqu'à une époque plus rapprochée de nous et qui semblent remonter aux temps antiques.

Les documents de ces deux catégories ne peuvent être utilisés qu'avec une grande réserve et beaucoup de précaution.

A la première catégorie appartiennent : 1° les textes des auteurs grecs et latins relatifs à la religion des Gaulois et des Bretons; 2° les inscriptions et les monuments figurés qui attestent l'existence d'une religion spéciale aux Celtes sous l'empire romain, en

Digitized by Google

Gaule, en Bretagne, en Espagne, sur les bords du Danube, etc. Mais presque tous les textes des auteurs, toutes les inscriptions, tous les monuments figurés se rapportent à la religion gallo-romaine et non à la religion celtique proprement dite.

Les Romains avaient confondu leur religion avec celle des Grecs. D'Arès et de Mars ils n'avaient fait qu'un. Ils avaient identifié leur Mercure avec l'Hermès hellénique, Minerve avec Athênê, Vénus avec Aphroditê, et dans ce mélange la mythologie grecque, brillamment développée par la poésie et par les arts du dessin, l'avait emporté sur la mythologie pauvrement documentée des Romains.

Quand Rome victorieuse assujettit la plus grande partie des pays celtiques, elle possédait, grâce à cette fusion, une religion complète sous trois aspects, avec un rituel, avec une mythologie, avec des formes consacrées dans le domaine des arts du dessin. Elle importa le tout chez les vaincus et le leur imposa. Elle eut l'art de le faire à peu près sans violence. Son procédé fut celui qu'elle avait suivi en Grèce. Il consista à dire et à faire croire que les conceptions mythologiques du vainqueur étaient identiques à celles des vaincus.

Le *De bello gallico* de Jules César, dans son livre VI, chapitre XVII, nous offre le témoignage le plus ancien de cette politique. « Le grand dieu des Gaulois est Mercure, puis viennent Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. » Jules César l'écrivait dans l'hiver de 52-51 ; il faisait en cela acte d'homme d'État et non de mythographe. A sa doctrine mythologique on peut comparer sa définition de la Gaule géographique qui est l'œuvre d'un conquérant et d'un administrateur sur les ruines de l'ethnographie. Il aurait fallu un hasard bien extraordinaire pour que les Gaulois eussent imaginé cinq conceptions mythologiques identiques à celles que les Romains s'étaient forgées par la combinaison de leur religion avec celle des Grecs et qu'ils désignaient par les noms de Mercure, Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. Jules César, en imposant ces noms romains à des dieux gaulois, n'a dû être guidé que par des points de ressemblance d'ordre secondaire. Quoi qu'il en soit, sa doctrine a prévalu, il

Digitized by Google

y a eu en Gaule, en Grande-Bretagne et dans les régions celtiques situées à l'est du Rhin une religion gallo-romaine fondée sur elle. Cette religion est l'objet de la première des six leçons de M. Rhys, p. 1-106 de son ouvrage. L'auteur a pris pour base le mémoire de M. Gaidoz intitulé : *Esquisse de la religion des Gaulois*, extrait de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. V, Paris, 1879, 22 p.; une étude de M. Florian Vallentin intitulée : *Les dieux de la cité des Allobroges*, dans la *Revue celtique*, t. IV, p. 1-36, et quelques mémoires de M. Mowat.

La conclusion qui résulte de l'étude des inscriptions, est que le procédé employé par les Romains pour identifier le panthéon gaulois avec le leur a consisté à réunir en une seule plusieurs divinités différentes. Ils ont été probablement aidés dans cette opération par le commerce grec qui fournissait d'idoles la piété gauloise et qui, pour représenter une centaine peut-être de divinités différentes, répandit en Gaule, au moment de la conquête, des exemplaires innombrables de cinq types seulement : Hermès-Mercure, Apollon, Arès-Mars, Zeus-Jupiter, Athênê-Minerva [1].

Après la conquête romaine, quand la civilisation gréco-latine eut pénétré en Gaule, des artistes grecs s'y établirent et sculptèrent quelques statues étrangères aux types consacrés de la religion gréco-romaine, tels sont ceux de Cernunnos et de Tarvos Trigaranus. Mais ce fut un phénomène tardif et une exception.

C'est ainsi que dans les inscriptions romaines nous trouvons : 1° Mercure : Alaunus [2], Atesmerius [3], Cissonius [4], Leud [5], Magniacus [6], Moccus [7], Tourenus [8], Vassocales [9], Visucius [10] ;

1) D'autres types, tels que ceux d'Hercule et de Diane sont probablement d'importation plus récente.

2) Brambach, 1717.

3) *Antiquaires de France*, bulletin de 1880, p. 103, 116, 141 ; de 1882, p. 310.

4) Brambach, 400, 1461, 1939.

5) Brambach, 592.

6) *C. I. L.*, XII, 2373.

7) Orelli, 1407.

8) Brambach, 1830.

9) Brambach, 835.

10) Brambach, 1696 ; Robert, *Épigraphie gallo-romaine de la Moselle*, premier fascicule, p. 59.

Digitized by Google

2° Apollon : Belenus [1], Borvo [2], Clarius [3], Cobledulitavus [4], Grannus [5], Maponus [6], Mogounus [7], Toutiorix [8], Virotutis [9];

3° Mars : Albiorix [10], Beladonnis [11], Belatucadrus [12], Britovius [13], Budenicus [14], Buxenus [15], Camulus [16], Carrus, Cicilus [17], Caturix [18], Cocidius [19], Condates [20], Corotiacus [21], Divannus, Dinomogetimarus [22], Giarinus [23], Lacavus [24], Leucimalacus [25], Loucetius [26], Nabelcus [27], Nodon ou Nudens [28], Olloudius ou Olludius [29], Rigisamus [30], Sediarum [31], Segomodunas [32], Toutates ou Toutatis [33], Tritullus [34], Vincius [35];

1) *C. I. L.*, V, 732, 737, 741, 748, 749, 753, 8212.
2) De Wal, *Mythologiæ septentrionalis monumenta epigraphica*, n° 305.
3) *C. I. L.*, III, 2880; VII, 632.
4) Allmer, 285.
5) Brambach, 1915; *C. I. L.*, III, 5870, 5871, 5873, 5874, 5876, 5881, 5888, 5861; VII, 1082.
6) *C. I. L.*, VII, 1345.
7) Brambach, 1915.
8) Brambach, 1529.
9) *C. I. L.*, XII, 2525.
10) *C. I. L.*, XII, 1300.
11) *C. I. L.*, XII, 503.
12) *C. I. L.*, VII, 318, 746, 885, 957.
13) *C. I. L.*, 3082, 3083.
14) *C. I. L.*, XII, 2973.
15) *C. I. L.*, XII, 5932.
16) Brambach, 164; *C. I. L.*, VII, 1103.
17) *C. I. L.*, XII, 356.
18) Brambach, 1588; Mommsen, *Inscriptiones helveticæ*, n° 70.
19) *C. I. L.*, VII, 283, 914, 977.
20) *C. I. L.*, VII, 420.
21) *C. I. L.*, VII, 93 *a*.
22) *C. I. L.*, XII, 4218.
23) *C. I. L.*, XII, 332.
24) *C. I. L.*, XII, 3084.
25) *C. I. L.*, V. 7862 *a*.
26) *C. I. L.*, VII, 36.
27) Allmer, 317.
28) *C. I. L.*, VII, 138, 139.
29) *C. I. L.*, XII, 166-167; VII, 73.
30) *C. I. L.*, VII, 61.
31) *C. I. L.*, VII, 1262.
32) Allmer, 318.
33) *C. I. L.*, VII, 84; III, 5320.
34) Allmer, 338.
35) *C. I. L.*, XII, 3.

Digitized by Google

4° Jupiter : Baginas [1], Saranicus [2], Tanarus [3].

5° Minerva : Arnalia [4], Belisama [5], Sulevia, Idemnica [6], Sulis [7].

Voilà cinquante-cinq noms divins gaulois correspondant, bien probablement, à autant de divinités différentes, et ces noms ont été classés dans le panthéon gréco-romain sous cinq étiquettes seulement. Les cinq conceptions mythologiques que désignent, dans la religion de l'empire romain, les noms divins Mercure, Apollon, Mars, Jupiter et Minerve, sont chacune le résultat artificiel de la fusion de deux éléments, l'un romain et l'autre grec, et il est invraisemblable que les Gaulois fussent arrivés, par une sorte de végétation naturelle, à des conceptions identiques à celles qui constituaient la mythologie officielle de Rome.

Le point de vue auquel doit se placer celui qui étudie la mythologie est tout différent du point de vue des archéologues. Quand un archéologue ouvre à la page 9 le tome VI du *Corpus inscriptionum latinarum* et y lit, sous le numéro 46, l'étude d'un marbre aujourd'hui conservé au Musée du Vatican, il y voit qu'un Mars avec lance et bouclier était surmonté de l'inscription : *Camulo*. Il en conclut que Camulus est un Mars et cela lui suffit. L'archéologue ne va pas plus loin. Mais le mythographe ne peut se contenter de si peu. Il se demande où est la preuve que la légende du Camulus gaulois fût identique à celle du Mars gréco-romain issu, comme on sait, de la confusion entre le Mars romain et l'Arès grec.

En 1876, M. de Longpérier a lu à Meaux la légende *Atesmerio* à la base d'un fragment de statue où il a reconnu les attributs de Mercure, et, quelques années plus tard, M. Mowat lisait sur un vase votif de Poitiers la dédicace : *Deo Me*[*r*]*curio Adsmerio*. Un archéologue en conclura que les Gaulois avaient un dieu Ads-

1) *C. I. L.*, XII, 2383.
2) Brambach, 972.
3) *C. I. L.*, VII, 168.
4) Orelli, 1961.
5) Orelli, 1431, 1969.
6) *C. I. L.*, XII, 2979.
7) *C. I. L.*, VII, 39, 42, 43.

Digitized by Google

merius ou Atesmerius identique au Mercure gréco-romain dont la légende est le résultat de la fusion de deux légendes très différentes, celle du Mercure romain et celle de l'Hermès grec, mais il serait fort téméraire d'en tirer la conséquence que le dieu, appelé Adsmerios ou Atesmerios par les Gaulois, eût une légende identique à la légende artificielle du dieu gréco-romain.

L'association des divinités gauloises avec celles du panthéon gréco-romain est un fait qui appartient à l'histoire de l'empire romain, et plus spécialement à l'histoire des populations celtiques sous la domination des Romains ; mais il ne nous apprend à peu près rien sur la religion des populations celtiques antérieurement à la conquête romaine.

M. Rhys consacre au panthéon gallo-romain sa première leçon, 106 pages qu'il divise en sept paragraphes intitulés : 1° Mercure ; 2° Apollon; 3° Mars ; 4° Jupiter ; 5° Minerve ; conformément au passage de César cité plus haut ; 6° Dis, d'après un autre passage de César [1] ; 7° Divinités inférieures. Malgré tout l'intérêt qu'offre cette étude du savant auteur, nous sommes obligé de constater le doute que laisse dans l'esprit la valeur mythologique de son travail pour ceux qui cherchent à connaître la religion gauloise avant la conquête romaine.

M. Rhys passe ensuite à l'étude des renseignements que peuvent nous donner sur la mythologie celtique les récits légendaires contenus dans la littérature néo-celtique. Il consacre à ce sujet 572 pages des cinq dernières leçons : 2° le Zeus des Celtes insulaires; 3°, 4° le héros de la civilisation ; 5° le héros Soleil ; 6° les dieux, démons, héros. Certainement rien n'est plus complet que cette savante étude, et M. Rhys y a porté cette attrayante clarté d'exposition qui distingue tous ses écrits. Il a tenu à mettre de l'ordre dans ses idées, c'était la condition indispensable d'une exposition agréable à lire ; mais le classement qu'il a adopté est-il scientifiquement justifié ? Nous n'en sommes pas tout à fait convaincu.

Prenons comme exemple la seconde leçon intitulée : le Zeus

1) *De bello gallico*, l. VI, cap. XVIII.

Digitized by Google

des Celtes insulaires. La première question que nous poserons est celle-ci : les Celtes insulaires avaient-ils un dieu appelé Zeus ? Une réponse s'impose. C'est que, si ce dieu a jamais existé, personne n'en a jamais trouvé trace. Cela n'empêche pas M. Rhys de découvrir plusieurs Zeus dans les Iles-Britanniques.

Le premier est le dieu irlandais Nuada à la main d'argent. Or faisons observer que Nuada nous offre la prononciation irlandaise du Nodens britannique appelé aussi Nodon et identifié à Mars sous l'empire romain. Et pourquoi Nuada est il un Zeus ? C'est qu'ayant perdu la main droite dans une bataille, il l'avait fait remplacer par une main d'argent. Or Tyr, le Zeus scandinave, eut la maladresse de se laisser manger la main par un loup [1] et un récit mythologique grec nous montre Typhon coupant à Zeus les muscles des pieds et des mains et le réduisant ainsi à l'impuissance jusqu'au moment où le dieu est guéri par Hermès [2]. Mais de cette concordance fortuite sur un point secondaire de la légende, on ne peut conclure à la concordance sur les autres points, et ce qui prouve que dès l'antiquité l'identité de Nuada-Nodens avec Jupiter n'était pas évidente, c'est que les Romains ont admis que Nodens était un Mars. M. Rhys ne s'arrête pas à cette objection. C'est un Mars-Jupiter, dit-il, et, en conséquence, il classe parmi les Zeus le héros guerrier irlandais Cumall qui lui paraît identique au Camulos celtique assimilé à Mars par les Romains.

Pour bien comprendre la mythologie celtique, ajoute M. Rhys, il faut remonter à l'époque où les trois dieux Zeus, Pluton et Neptune n'en faisaient qu'un. Mais tout le monde sait que cette époque n'existe qu'hypothétiquement. Dans la littérature homérique, au delà de laquelle on ne peut remonter que par des suppositions arbitraires, Pluton, lisez Aïdès, exprime l'opposé de Zeus, et de ces deux notions, Zeus, le jour, Aïdès, la nuit, la

1) Grimm, *Deutsche Mythologie*, 2e éd., p. 187-188. Simrock, *Handbuch der deutschen Mythologie*, 5e éd., p. 273, soutient que cette légende est une conception relativement récente et d'origine purement germanique.

2) Apollodore, livre I, c. VI, § 3, section 8-10 ; Didot-Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, t. I, p. 110

Digitized by Google

notion du dieu des eaux, Poseidôn, est nettement distinguée dans cette littérature antique.

Dans la mythologie celtique de M. Rhys, l'élément subjectif est beaucoup trop considérable. La critique, que j'adresse ici à mon éminent confrère, a été faite, il y a quelques années, à un ouvrage beaucoup moins considérable et moins savant que le sien, *Le cycle mythologique irlandais*. Le but que je me proposais dans cet ouvrage, en rapprochant la mythologie irlandaise de la mythologie grecque, était de montrer que les Irlandais avaient tort de considérer comme historiques les faits inscrits par leurs écrivains du moyen âge et des temps modernes dans les premiers chapitres des livres qu'ils ont consacrés à l'histoire d'Irlande. Des critiques autorisés ont trouvé que j'abusais de la comparaison et que je multipliais outre mesure les citations des auteurs de l'antiquité. M. Rhys me semble être tombé dans le même défaut, et cela avec d'autant plus d'excès que son livre est deux ou trois fois aussi gros que le mien. Je crois qu'il aurait en grande partie évité cette imperfection si, au lieu de prendre dans la mythologie gréco-romaine, ou dans une conception subjective comme « le héros de la civilisation », la base de son classement, il avait cherché cette base dans les monuments de la littérature celtique. Mais tous les critiques non prévenus reconnaîtront que le livre de M. Rhys est, jusqu'à présent, le recueil le plus complet où l'on puisse étudier la mythologie celtique, et ils constateront le plaisir et le profit avec lequel ils l'ont lu.

H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE.

Digitized by Google

LA RELIGION MANDEENNE D'APRÈS M. BRANDT

Die mandæische Religion, *ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung erforscht, dargestellt und beleuchtet von* Dr A.-J.-H. Wilhelm Brandt, Pfarrer der niedern. reform. Kirche. — Leipzig, 1889.

La Babylonie méridionale, sillonnée de marais et d'anciens canaux obstrués, héberge une petite population d'origine araméenne dont la religion diffère entièrement des trois religions bibliques connues jusqu'à présent. Cette population s'appelle elle-même *Mandaya* ou *Naçoraya*, c'est-à-dire *Mandéens* ou *Naçoréens*. Les musulmans les appellent *Çabiun*, au pluriel *Çubba*. En Occident on les appelle ordinairement *Çabiens*, moins exactement *Sabéens*, quelquefois même « chrétiens de saint Jean-Baptiste », à cause de leur habitude la plus remarquée de se baptiser, c'est-à-dire de se baigner journellement dans l'Euphrate.

Jusqu'au xe siècle cette secte religieuse a échappé à toutes les investigations des voyageurs et son existence même ne paraît avoir été enregistrée dans aucun ouvrage de l'Église syrienne antérieur à l'islamisme. Les écrivains musulmans du xe siècle mentionnent pour la première fois la présence, dans la contrée marécageuse de la Chaldée, de sectes de *mughtasila* ou d'*Héméro-baptistes* dans lesquels on reconnaît facilement les Mandéens. Après cette date le silence se fait de nouveau sur cette secte jusqu'en 1652, année où fut imprimée à Rome la *Narratio de Ignatius a Jesu*. La *Narratio* considère les Mandéens comme disciples de saint Jean-Baptiste et descendants des multitudes baptisées dans le Jourdain par le précurseur de Jésus, qui se seraient

Digitized by Google

sauvées dans ces parages devant les persécutions mahométanes. Ignatius fixe le nombre des « chrétiens de saint Jean » à 25,000 familles parmi lesquelles il y avait quelques commerçants, mais dont la plupart étaient orfèvres, charpentiers et serruriers. Il affirme de plus que ces sectaires habitaient non seulement dans le territoire de *Basra* et le district limitrophe de la Perse, mais aussi à Maskat, Goa et Ceylan. Selon lui les Mandéens auraient autrefois été d'accord avec les chrétiens chaldéens de la Babylonie, non seulement sur les mœurs mais aussi sur la foi, et ils ne se seraient soustraits à l'autorité du patriarche babylonien et n'auraient renoncé au nom de chrétiens que depuis un peu plus de 170 années. Ces diverses données sont particulièrement sujettes à caution, car Ignatius semble ne jamais avoir eu de rapports avec les prêtres mandéens et paraît avoir confondu les Mandéens avec d'autres sectes chrétiennes.

Des notions beaucoup plus précises sur la population mandéenne sont contenues dans une carte géographique publiée, en 1663, dans les *Relations des divers voyages curieux* de Melchizedech Thevenot. Les 31 localités habitées par les Mandéens donnent la somme de 3,279 familles. Quelque temps auparavant, le Maronite Abraham Ecchellensis avait fait paraître son livre intitulé *Eutychius patriarcha Alexandrinus vindicatus*, dans la deuxième partie duquel il parle des Mandéens comme de personnes avec lesquelles il a eu des relations personnelles. Lui aussi atteste qu'ils s'appellent eux-mêmes chrétiens de saint Jean et seulement en arabe « Naçariens de Yahyâ ». Il dit que ces sectaires, obligés d'appartenir à une des religions tolérées par le Coran, préférèrent se donner le nom des chrétiens avec lesquels ils célèbrent en commun le baptême et la fête du dimanche, mais qu'en réalité, en dehors de quelques dénominations, ils n'ont aucun trait commun avec le christianisme. Abraham Ecchellensis fait en même temps la description de trois livres mandéens, le *Genzâ*, le *Drâshê* d'*Yahyâ* et le *Sfar malwâsê*; le premier de ces livres aurait aussi le titre de *Sidra l'Adam* qu'il traduit *Ordo Adami*. Cet auteur rejette avec raison l'opinion d'Ignatius qui identifie les Mandéens avec les juifs baptisés par saint Jean-Baptiste.

Digitized by Google

Les « disciples de saint Jean » attirèrent dès lors l'intérêt des missionnnaires et provoquèrent des recherches scientifiques. Plusieurs exemplaires des Écritures mandéennes arrivèrent successivement dans les bibliothèques de l'Europe. Néanmoins, pendant longtemps, on est resté dans une grande incertitude sur le vrai caractère de cette secte. La réserve de plus en plus sévère des Mandéens sur leur doctrine religieuse et la difficulté de comprendre les textes, sont les deux causes principales qui ont perpétué l'erreur qui confond ce peuple avec les autres espèces de *Çabiens*, ou de *Sabéens*, erreur à laquelle M. Chwolson a réussi à mettre fin par son ouvrage *Die Ssabier und der Ssabismus* qui a été publié en 1856, en 2 volumes, à Saint-Pétersbourg.

Au commencement de notre siècle, l'érudit suédois Mathé Norberg a fait paraître plusieurs mémoires sur la religion et la langue des Mandéens, s'appuyant sur les renseignements qui lui ont été donnés par le vicaire maronite au sujet des « Nazaréens » qui prétendent être disciples de saint Jean et qui se sont établis depuis le XVIIe siècle dans la contrée de *Merkab* au *Liban*. Norberg considérait ces Nazaréens comme une branche des Mandéens, identique avec les Nazaréens primitifs qu'Épiphane mentionne et décrit comme une secte juive ayant habité anciennement le pays de Galaad et de Basan. La langue des livres mandéens lui parut confirmer sa manière de voir. Malgré l'avis contraire du savant Niebuhr, il maintint toujours son opinion, ce qui fut la cause d'un nouvel arrêt dans l'étude du mandaïsme.

Vers le milieu de notre siècle, M. le professeur H. Petermann fit le célèbre voyage pendant lequel il passa trois mois au milieu des Mandéens de *Suk es-Shiuch*, où ils occupent un faubourg situé sur la rive gauche de l'Euphrate. Un prêtre du nom de *Yahyâ* lui enseigna la lecture de l'écriture mandéenne; il lui donna quelques renseignements sur la religion. Le résultat de ces expériences a été publié dans l'article *Mandæer* de l'*Encyclopédie* de Herzog (vol. IX, 1858). Grâce à M. le professeur Petermann, il est avéré que les Mandéens ne s'appellent nullement eux-mêmes disciples de saint Jean, mais seulement *Mandâyâ* : le titre *Naçorâyâ* est donné aujourd'hui seulement à ceux qui se distinguent

Digitized by Google

particulièrement par leur savoir et leur conduite; en face des Arabes ils se nomment *Çubba*=*baptistes*. Ils ne veulent pas être les Çabiens du Coran, mais cela n'a pas grande importance au fond. On doit à M. le professeur Petermann une édition lithographique du *Genza*; mais la traduction promise de ce livre n'a pas été publiée.

Un quart de siècle plus tard, le vice-consul de France à Bagdad, M. Siouffi, fit la connaissance en 1875 d'un des fils d'un prêtre mandéen qui, après avoir terminé les études nécessaires à son sacerdoce, s'était converti au catholicisme. M. Siouffi eut d'abord l'intention de se faire traduire par lui les livres mandéens, mais il dut renoncer à ce projet et se contenter d'écrire sous la dictée du néophyte les réponses qu'il faisait aux différentes questions qu'il lui posait. L'ensemble de ces recherches a été coordonné par M. Siouffi dans son livre intitulé : *Étude sur la religion des Soubba ou Sabbéens, leurs dogmes, leurs mœurs*, par M. N. Siouffi, vice-consul de France à Moussoul; Paris, Imprimerie nationale (Ernest Leroux, éditeur), 1880. L'auteur n'a eu aucune connaissance de la religion mandéenne avant son séjour à Suk; il ne connaît pas non plus les ouvrages publiés antérieurement sur ce sujet en Europe. Sans avoir une connaissance exacte de la littérature mandéenne, il en a appris justement ce qu'il lui fallait pour lire et transcrire quelques noms et quelques formules textuelles. Ce livre est extrêmement utile pour connaître l'état actuel de la religion mandéenne. Mais on comprend facilement que pour se faire une idée exacte du rôle historique du mandaïsme, il est indispensable d'approfondir le contenu des écrits anciens considérés comme sacrés par ces sectaires. A cet effet nous disposons des textes mandéens existant aujourd'hui dans les bibliothèques de l'Europe; ce sont :

1° Le *Codex nazareus* de Norberg, publié en trois parties avec traduction, lexique et onomastique ».

2° *Thesaurus sive Liber Magnus* vulgo Liber Adamis appellatus, opus Mandæorum summi ponderis descripsit E. H. Petermann. Lipsiæ, 1867. Les bibliothèques européennes contiennent, elles aussi, quelques traités et fragments du *Thesaurus* ou *Genza*.

Digitized by Google

3° *Qolasta,* oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele, autographirt und herausgegeben von Dr J. Euting 1867; édition magnifique et d'une calligraphie merveilleuse.

4° Le mémoire *Ueber die Mundart der Mandæer*, par M. le professeur Th. Nœldeke.

5° La *Mandaïsche Grammatik* du même auteur qui a fixé pour la première fois les formes correctes de la langue et facilité l'intelligence d'un grand nombre de passages obscurs. M. Nœldeke constate dans plusieurs pièces du *Qolasta,* du *Divan* et du *Sfar Malwashê*, les phénomènes de la décadence de la langue mandéenne et en conclut que ces textes sont le produit d'une période récente.

Malgré ces excellentes ressources, l'intelligence exacte de la littérature mandéenne n'est pas une chose facile et on ne peut plus attendre beaucoup de lumière de la part des Mandéens eux-mêmes. La récente reédition de l'article de M. Petermann par M. le Dr Kessler, bien qu'elle soit considérablement élargie et développée, n'ajoute presque rien à ce que nous en savions antérieurement. La nécessité de consulter directement les livres mandéens et principalement le livre le plus ancien, le *Genza*, a été ressentie partout, mais ce n'est que M. W. Brandt qui s'est courageusement chargé d'y porter remède.

L'ouvrage de M. Brandt, en dehors de l'introduction dans laquelle nous avons puisé les renseignements qui précèdent, se divise en six chapitres, dont voici le contenu sommaire :

Le premier chapitre traite de la théologie mandéenne. Tout d'abord il relève, dans des remarques préliminaires, les expressions caractéristiques de la métaphysique mandéenne qui prennent souvent des nuances inconnues aux sens qu'elles ont dans les discours ordinaires. Ainsi, le mot *utra* « richesse, trésor » désigne les êtres que nous appelons « anges ». Quelquefois les sens exacts des termes employés ne résultent pas clairement des passages parallèles; ainsi, par exemple les mots *almaiâ* « mondes », *skinata*, « demeures », *pirayâ*, « fruit », *tirayâ*, « portes », désignent certaines classes d'êtres suprêmes. Les mots les plus

Digitized by Google

obscurs de cette catégorie sont *mana* et *pira*. M. *B.*, après Sylvestre de Sacy, se décide à traduire le premier par « esprit » et le second par « fruit », en rappelant pour ce dernier terme la doctrine des Docètes qui comparaient la divinité aux grains de la figue. Après ces préliminaires, M. *B.* étudie l'élément polythéiste qui sert de base à la théogonie mandéenne, présentée dans le *Genza* sous trois formes assez différentes l'une de l'autre, sans compter d'autres variantes moins considérables. Chacune de ces parties théogoniques opère non seulement avec des entités toutes différentes, mais aussi d'une manière tout à fait dissemblable. Dans la première, les êtres suprêmes sont *Pira*, *Ayar* et *Mana*; dans la deuxième, ce sont *Nitufta*, *Mana* et son image; la troisième a pour point de départ *Nebat Raba*. On voit que, contrairement à ce que pensait Petermann, les différentes conceptions théologiques du *Genza* ne procèdent pas d'un système unique. La vérité est que nous avons ici différentes tentatives de systématisation d'une notion fondamentale dont celle qui contient l'idée de la première et de la deuxième Vie paraît être la plus ancienne; l'idée de la troisième Vie a été ajoutée plus tard.

Les théories relatives à la création du monde sont aussi très divergentes dans le *Genza*. Le démiurge nommé *Ptahil* est celui qui reçoit l'ordre des bonnes divinités, mais les mauvais génies, *Ruha* et ses sept enfants, s'emparent par ruse du gouvernement du monde. Pendant que *Manda d'Hayê* avec ses trois frères *Hibil*, *Shitil* et *Anosh* célèbrent les noces d'Adam et d'Ève, les Sept apportent à ceux-ci des vêtements, de l'or, du pain, du vin et des fruits; les autres démons leur donnent en outre plusieurs objets de luxe. Dans toutes ces légendes, dit M. *B.*, il n'y a pas trace de monothéisme. On ne trouve nulle part que, par exemple, *Mana Raba* soit le dieu vrai et unique; même le mot *Alaha* est le plus souvent employé pour désigner les faux dieux des autres religions; Alaha n'est jamais le dieu des Naçoréens.

En opposition avec ce polythéisme, on trouve dans le *Genza* plusieurs traités qui contiennent la doctrine bien monothéiste du « roi de la lumière ». Les expressions *Mana*, *Pira*, *Ayar* y sont

Digitized by Google

évitées à dessein; on y parle au contraire des mondes lumineux comprenant d'innombrables *Jourdains*, *demeures de beaucoup de rois et d'Utras*. C'est une doctrine qui, tout en connaissant les entités mythologiques, n'aime guère la mythologie et ne se sert de ces expressions que dans un sens figuré. Dans cette doctrine, le monde de la lumière se distingue foncièrement du monde des ténèbres, peuplé par des monstres et des démons de formes repoussantes et gigantesques. Le roi des ténèbres avait jadis eu l'intention de faire la conquête du monde supérieur, mais il trouva, sur la frontière, toutes les portes fermées et aucune route tracée pour l'y conduire. La création du monde, d'après ce système, est aussi diversement racontée, mais le fond monothéiste n'en est pas obscurci.

Sur ces deux systèmes opposés sont venus se greffer d'autres systèmes et essais plus incomplets les uns que les autres qui ont causé une confusion inextricable dans les livres sacrés des Mandéens. M. *B.* cherche, et réussit en grande partie, à en débrouiller l'écheveau. Il fixe chronologiquement le développement de la doctrine du roi de la lumière entre 200 ou 300 à 600 après Jésus-Christ et il considère le système polythéiste comme remontant à des époques antérieures (p. 22-59).

Le second chapitre, intitulé *Cosmologie et Anthropologie*, expose en premier lieu les idées que les Mandéens se font du monde. Le *Genza* mentionne les peuples et les pays qui doivent périr au dernier jour; ce sont les suivants : Babel, Burcif (?), la maison de Perse, des Romains, de Sind, de Hind, des Samaritains, des Tyriens et la montagne de fer que M. *B.* identifie avec les Chalybes du Pont. La terre (*Tibil*) consiste en un bloc d'eau noire condensée, d'une longueur de 12,000 pharsanges, c'est-à-dire de 9,000 lieues géographiques. La terre est placée sur le corps du monstrueux *Ur*. Le monde des bienheureux se trouve au delà du plateau montagneux du nord. Sur la terre est le firmament à sept étages nommé *matarta* (lieu gardé), dans lequel sont établis *Ruha* et ses enfants; ils servent de Purgatoires où sont retenues les âmes de ceux qui ont commis des péchés dans ce monde. Les Mandéens connaissent aussi les sept planètes dont ils font de mauvais génies,

Digitized by Google

parce que ils les croient dirigées chacune par l'un des enfants de *Ruha*. Le monde, créé pour être la demeure de l'homme, a été produit pour être agréable aux êtres animés : l'ingérence de *Ruha* et de ses enfants y introduisit le mal. L'idée du dualisme entre le bien et le mal ne s'y trouve qu'à propos du contraste formé par le corps et l'âme, et là encore il n'est pas absolu. L'opposition est plus forte entre les deux espèces de feu : le feu dévorant ou brûlant est d'origine terrestre; le feu vivant est au contraire particulier aux êtres supérieurs.

Dans le troisième chapitre, M. *B.* trace les traits les plus caractéristiques de la vie religieuse des Mandéens. Les parties polythéistes du *Genza* ne contiennent aucune prescription rituelle ou morale. On voit seulement que le baptême, l'admission dans la communauté par le serrement de la main (*kushta*) et l'invocation du nom de la Vie (*Hayé*) appartenaient dès le commencement aux pratiques religieuses de la secte. Les autres livres contiennent les principes moraux comme la défense de l'adultère, du vol et du meurtre, auxquels s'ajoute la défense de l'esclavage entre Mandéens. Il est surtout déclaré que les bonnes œuvres procèdent d'une foi correcte et d'une conviction profonde. Parmi les obligations religieuses, on rencontre en premier lieu la défense de l'idolâtrie, de la magie et de la vaticination comme aussi l'interdiction du parjure. Chaque Mandéen doit prendre part à l'office du dimanche, en se tenant derrière les prêtres, en prenant la communion (*Pehta*), et en accomplissant les cérémonies de *kushta* et du *laufa* (embrassement mutuel). Les renégats doivent être ramenés avec douceur, et on ne doit pas chercher expressément à faire des prosélytes parmi les sectaires des autres religions, lesquels, en tant que non baptisés, sont tenus pour impurs. En dehors du dimanche, les Mandéens célèbrent encore quatre fêtes dans l'année, dont la plus grande est celle du jour de l'an qui dure sept jours. Les Mandéens comptent douze mois à 30 jours chacun, et intercalent 5 jours embolismiques entre le huitième et le neuvième mois. La fête la plus curieuse est celle qui tombe au premier jour du cinquième mois; c'est une fête funéraire en commémoration des compagnons de Pharaon, qui furent noyés

Digitized by Google

dans la mer Rouge. Ils s'habillent en blanc et ne portent jamais d'habits de couleur. Ils font des prières chaque jour, rejettent le jeûne et ne font aucune distinction entre les viandes pures et impures pourvu qu'elles soient préparées par un Mandéen, car la nourriture préparée par les étrangers est impure. Tous les comestibles doivent être lavés dans l'eau avant d'être mangés. Ils observent aussi un certain nombre d'ablutions, afin d'effacer certaines contaminations journalières. Les principaux actes rituels sont : le baptême, la communion (*Pehta*), l'absorption du vin consacré (*mambuha*) et le signe que le prêtre imprime avec l'eau sur le front du baptisé en invoquant le nom de la Vie. En terminant la cérémonie du baptême, le prêtre mandéen prend le diadème qu'il porte sur la tête, l'embrasse 60 fois et met sur la tête de l'enfant l'anneau de myrte qu'il lui avait placé au doigt.

D'après les Mandéens, toutes les eaux viennent du nord et reçoivent, par des canaux invisibles, une partie des eaux vivantes qui remplissent les Jourdains célestes ; c'est pourquoi le baptême pris dans les eaux coulantes de la *Tibil*, c'est-à-dire du monde terrestre, rétablit les communications entre le monde inférieur et le monde supérieur. Au retour de *Hibil Ziwa* de son voyage dans le monde des ténèbres, *Nitufta*, sa mère, le baptise dans 7 grands Jourdains intérieurs et invisibles qui coulent de dessous son trône. La région du nord sert de demeure au sublime roi de la lumière ; de là vient le vent Ayar et le grand Océan qui entoure la terre et laisse ouverte la porte du nord par laquelle coule l'eau vivante sur toutes les parties du globe. La région du sud, est, au contraire, soumise à des vents brûlants et est limitée par l'Océan ténébreux, sur les bords duquel habitent des hommes noirs et laids comme des démons. Les eaux de cet océan sont noires et bouillantes et donnent la mort à quiconque en goûte. M. *B.* conclut de cette description que les Mandéens viennent du haut nord et n'ont jamais pratiqué la navigation sur le golfe Persique. L'immigration a dû, selon lui, se faire aux époques préhistoriques, étant donné que la langue mandéenne a été parlée dès la plus haute antiquité dans la Basse-Babylonie.

Voici maintenant l'idée que les Mandéens se font de l'âme hu-

Digitized by Google

maine et de sa destinée après la mort. L'âme humaine vient du monde lumineux et son corps vient de la terre. Les esprits planétaires ont bien pu confectionner le corps, mais ils ont été incapables de donner la vie à Adam. L'existence de l'âme dans le corps cause à celle-ci, non seulement une vie pénible et pleine de désagréments, mais lui est aussi très défavorable au point de vue moral. L'ange de la mort, nommé *Çauriel*, ainsi que son compagnon *Qemamir Ziwa* délivrent l'âme de ses chaînes et la conduisent directement au monde de la lumière, si ses péchés ne l'obligent pas à s'arrêter, jusqu'à complète expiation, dans les *matarta* gardés par les esprits planétaires. Ces derniers sont en même temps les fondateurs des fausses religions. Les légendes mandéennes s'occupent tout particulièrement de la *matarta* dominée par *Ishu Mshiha*, Jésus-Christ, le « faux et vain Messie » qui a égaré les hommes afin de les retenir dans sa demeure ténébreuse. Cette théorie des *matarta* n'a pas été admise par la doctrine du roi de la lumière, laquelle désigne les « lieux de châtiment » par les épithètes de « feu brûlant », de « ténèbres », de « mer de la fin », et de *gohonam* ou géhenne. Au dernier jour, il y aura un jugement universel, où les adorateurs de Satan tomberont dans le feu brûlant et mourront d'une seconde mort.

La religion mandéenne défend absolument de pleurer les morts et d'en prendre le deuil. Des prières et des cérémonies nommées *masiqta* sont ordonnées à leur profit; les prières durent aujourd'hui sept jours et elles commencent au troisième jour après la mort. Les Mandéens récents connaissent aussi le sacrement pour les mourants.

Le quatrième chapitre s'occupe de l'histoire religieuse d'après la conception mandéenne. Cette histoire a surtout pour objet l'annonciation, les luttes et la préservation de la vraie religion. Nous avons vu plus haut que le démiurge *Ptahil* a perdu sa suprématie sur l'univers entre les mains de *Ruha* et de ses sept enfants; l'homme seul est tombé en partage à la première Vie. Adam, à peine formé, est instruit dans les principes de la vraie religion. Ève et *Adam bar Adam* (Adam fils d'Adam) se laissent séduire au péché, mais ils reçoivent aussitôt leur pardon. L'idée

Digitized by Google

de l'expulsion du Paradis y manque entièrement. Pour protéger le genre humain contre les attaques de *Ruha* et des sept esprits planétaires, la Vie leur adjoint trois *utras* : *Hibil*, *Shitil* et *Anosh*, qui descendent avec les âmes sur cette terre et les protègent pendant leur vie terrestre. Les mauvais esprits cherchent à tuer *Anosh* qu'ils appellent l' « homme étranger » et produisent trois catastrophes successives dans ce monde. La première fois le genre humain périt par l'épée et la peste, à l'exception de *Ram* et de *Rud* qui sont sauvés. La seconde fois la terre est consumée par le feu; deux personnes seules, *Shurbai* et *Sharhabiel*, restent en vie. La troisième fois arrive le déluge et le seul homme sauvé est *Nu*. Durant ces catastrophes, *Manda d'Hayé* descend sur la terre pour soutenir ces trois *utras* dont deux finissent par remonter au ciel. *Anosh* reste seul avec la génération nouvelle. Les mauvais génies construisent alors la ville de Jérusalem, métropole de toutes les fausses religions, qui, après mille ans d'existence, arrive au sommet de la gloire sous le règne de *Shlimun* (Salomon) fils de David. Celui-ci commande même aux démons qui se sont soumis à lui, jusqu'au moment où, s'étant divinisé lui-même, il tomba dans la disgrâce divine et perdit le royaume. Mille ans après apparut *Mshiha*, fils de *Ruha*, qui séduisit les hommes malgré les bons conseils qu'*Anosh* leur donnait. Les juifs, tous partisans du faux Messie, persécutèrent cruellement la petite communauté de Naçoréens qui existait encore et ils s'attirèrent ainsi la vengeance céleste. *Anosh* détruisit la ville coupable, dispersa les juifs et transporta le reste des fidèles dans le pays euphratique. D'après les livres mandéens l'apparition du faux Messie a été précédée par l'activité de *Johana Maçbana* (c'est-à-dire Jean-Baptiste) qui appela les hommes à la pénitence et au baptême dans le Jourdain. C'est un épisode très semblable à celui qui est raconté dans les Évangiles; il paraît donc que le mandéisme était tout d'abord favorable aux idées chrétiennes, mais que plus tard il prit une autre direction et devint des plus hostiles à cette religion.

La théorie du roi de la lumière s'étend beaucoup sur les erreurs introduites dans ce monde par le Messie des chrétiens.

Digitized by Google

Au lieu des trois *utras* de l'autre système elle ne conserve que *Anosh* seul; *Manda d'Hayé* est aussi omis; et la destruction de Jérusalem y est racontée avec plusieurs variantes et avec un détail minutieux. La figure de *Johana* disparaît et on y voit émerger un génie du nom de *Nebat*, fils de *Johana*. La réapparition du Christ dans les derniers jours du monde est naturellement aussi empruntée aux Évangiles. Les « livres des rois » prennent aussi l'apparition de Mohammed pour le commencement de la fin; ils l'appellent *Ahmat bar Bizbat* « le destructeur ». Au dernier moment le gros vieux *Léviatan*, délié de ses chaînes, engloutira la *Arqa-tibil* (le continent) avec les Sept, leurs rois et leurs chefs; tous les démons seront anéantis et les âmes des fidèles ne mourront pas de la seconde mort, mais vivront éternellement.

D'après M. *B.* les persécutions dont les Mandéens se disent avoir été l'objet de la part des partisans des autres religions, surtout de la part du Messie et de ses acolytes, indiquent que les Mandéens eurent à souffrir des missions chrétiennes pendant le gouvernement des Sassanides. A l'arrivée des Arabes ils devaient être souvent les victimes des envahisseurs, aussi bien pendant les guerres qui ont mis fin à la dynastie perse, que pendant les premiers établissements des gouverneurs musulmans. Pour échapper aux persécutions, les Mandéens ont pris le parti de se dire chrétiens afin d'obtenir la tolérance religieuse que le Coran accorde au christianisme. Cette hypocrisie leur est même recommandée par le livre saint.

Le cinquième chapitre, intitulé « la conscience religieuse », expose méthodiquement les traits les plus caractéristiques de la religion mandéenne. Le nom *Mandaya* que les Mandéens eux-mêmes ne comprennent plus, signifie « homme du savoir mystérieux = gnostique ». Mais on se tromperait beaucoup si l'on croyait que les sectaires sont tenus de comprendre à fond le sens de leur religion. Contrairement aux partisans du gnosticisme grec, ils se contentent d'acquérir la connaissance des commandements pratiques prescrits par la loi. La foi et les bonnes œuvres constituent les points principaux de la religion

Digitized by Google

mandéenne. Le vrai fidèle doit croire que « la vie est plus ancienne que la mort, la lumière plus que les ténèbres, le dimanche plus que le sabbat, le naçoréisme plus que le judaïsme, le Jourdain des eaux vivantes plus que les eaux troublées du lieu des ténèbres ». La gnomologie proclame : Le principe de ta foi doit être la croyance que le roi de la lumière existe et qu'il reste dans les puretés. La conviction existe donc chez eux que le mandaïsme est la vraie religion; quant à la science religieuse, même dans la classe sacerdotale, elle existe déjà très médiocrement; toute la science des autres Mandéens consiste le plus souvent dans la formule du baptême que, pour plus de précaution, le prêtre lui récite à haute voix.

L'âme reçoit la récompense de ses œuvres qui sont pesées dans la balance d'*Abatur*. Il s'occupe exclusivement de ceux qui n'ont jamais cessé d'appartenir à la communauté naçoréenne. Les âmes des apostats sont repoussées par le Juge suprême, le roi de la lumière, qui les renvoie ironiquement au paradis promis par *Ruha* et *Mshiha*. La religion des Mandéens est à base légaliste ; la loi consiste en cent quatre-vingts commandements, avec quatre commandements particuliers pour les prêtres. L'idée de rétablir une fois pour toutes l'union des fidèles avec les législateurs est restée inconnue au mandaïsme. En cas de danger, ils peuvent même renier en apparence leur religion, pourvu qu'ils conservent la foi dans leur for intérieur. Pendant la domination des Portugais aux embouchures du Tigre et de l'Euphrate, les Mandéens se déclarèrent chrétiens et renoncèrent à la plupart des cérémonies de leur culte. Plusieurs d'entre eux se sont convertis à l'islamisme et ces conversions successives sont devenues tellement fréquentes que le mandaïsme ne parait pas destiné à survivre à la génération présente.

Le chapitre VI, peut-être le plus important du livre entier, est consacré aux origines de la religion mandéenne. M. *B.* fait remonter ce système à l'époque relativement ancienne, où l'esprit religieux des Assyro-Babyloniens s'était amalgamé et unifié avec les spéculations philosophiques des Grecs. Le christianisme, ainsi que les divers systèmes gnostiques qui l'ont suivi, est lui-

Digitized by Google

même le fruit de la pénétration de ces deux génies. L'ancienne religion naturelle des Sémites, surtout des Chaldéens, croyait que le siège des divinités se trouvait dans le haut nord, et attribuait au baptême dans le fleuve la vertu de faire pardonner les péchés. Cette croyance fondamentale s'est peu à peu oblitérée chez les habitants des grandes villes et n'est restée vivante qu'au milieu des habitants des campagnes. Tandis que les documents assyro-babyloniens ne montrent aucune trace de lustration religieuse, comme moyen de purification, les ancêtres des Mandéens ont très bien conservé cet antique usage qui convient mieux aux campagnards qu'aux citadins. Les écrivains arabes du xe siècle connaissent les Çabiens des régions marécageuses qui sont identiques avec les *mughtasila* (ceux qui se lavent). Leur chef et fondateur de secte, dit un de ces auteurs, est appelé *El-Hasih* ; il admet deux séries d'êtres divins, masculins et féminins. Les plantes potagères appartiennent au premier, les plantes parasites aux seconds. Au IIIe et au IVe siècle après J.-C., il existait des livres écrits par l'hérésiarque El-Chassaï qui recommandait l'eau vive pour le salut du cœur et de l'âme. Il affirmait également que certains jours de l'année sont soumis à la domination d'étoiles malfaisantes et impies. Ces mêmes croyances se trouvent aussi dans le système des Mandéens auxquels il est défendu de se baigner le jour de l'an. Une autre branche des baptistes euphratiques a été sans doute la secte des Sampséens qui, au rapport d'Épiphane, n'étaient ni chrétiens, ni juifs, ni grecs, mais monothéistes établis au delà du Jourdain et de la mer Morte, qui honoraient Dieu par le baptême, et considéraient même l'eau à peu près comme la source primitive de la vie et par conséquent comme la divinité. En prenant le bain purificateur, les Mandéens ont l'habitude de boire aussi de l'eau et de se faire imprimer par le prêtre, avec le même élément, un signe sur le front qu'ils appellent le signe de la vie.

En fait de philosophie chaldéenne, c'est la mythologie qui occupe une place prédominante. La descente aux enfers, lieux pourvus de sept portes et couverts de ténèbres et de poussière, est un mythe emprunté aux Babyloniens. La légende relative

Digitized by Google

à l'eau primordiale et ténébreuse, dominée par *Tiamat*, rappelle la légende analogue mandéenne avec *Namrus* ou *Ruha*; le combat avec les dragons, les méchants Sept; *Nebu* scribe et sage, la révélation primitive; l'eau de la vie, la computation sexagésimale, quelques noms de divinités, tous ces traits se trouvent en même temps dans la religion babylonienne et dans le mandaïsme. On voit donc que le babylonisme a été le sol sur lequel a poussé la religion des Mandéens. Mais ce sont, en réalité, des croyances isolées, restées dans l'esprit des descendants des anciens Chaldéens, mais le système babylonien n'a pas produit directement les conceptions du mandaïsme, et ne les a pas créées de sa substance.

La conception mandéenne se montre supérieure à celle du vieux babylonisme en ce fait qu'elle établit une séparation absolue entre les entités divines et leurs bases élémentaires. Les planètes qui se meuvent dans les espaces célestes ne sont ni la manifestation, ni le véhicule des divinités ; elles n'ont notamment rien de commun avec le ciel visible qui est aussi périssable que la terre. A côté du grand Jourdain, il y a d'autres jourdains innombrables dans le monde de la lumière, qui ne se trouvent pas dans le ciel des étoiles. La grande majorité des divinités est aussi représentée sous la forme humaine, à l'exception de quelques personnifications éventuelles, comme *Jardena Raba* (le grand Jourdain), *Ayar-Gufna* et quelques autres. Le mandaïsme a aussi une certaine parenté avec le gnosticisme dont il est séparé par la théorie de l'émanation qui caractérise ce dernier. D'après les représentations les plus anciennes *Manda d'Hayê* n'est pas émané de l'Être suprême, mais appelé à l'existence, c'est-à-dire créé par lui. Toutefois le *Pira* des Mandéens rappelle « les fruits sortis du chaos » dont il est fait mention dans un psaume attribué à Valentin. Les Docètes assimilaient la divinité à une graine de figue qui se multiplie infiniment dans chaque fruit. En ce qui concerne la manière dont la création de l'homme et du monde est racontée, on peut dire qu'elle se ressemble beaucoup dans les deux systèmes. La création du monde par *Ptahil*, créature de la seconde Vie, s'étant détournée de la première Vie, concorde avec l'opi-

Digitized by Google

nion qu'Irénée assigne au gnostique Bardesane affirmant que le premier ange de l'Unique a fait sortir de lui la Sophie, et que celle-ci s'était laissée entraîner vers les régions inférieures où elle a donné le jour au Créateur du monde, *in quo erat ignorantia et audacia.* A l'aide de celui-ci et d'autres rejetons, elle formait dans la suite la divinité de l'Ancien Testament. Chez les Mandéens, *Ruha* et ses Sept ne sont pas les créateurs du monde, tandis que les auteurs gnostiques font créer le monde par les Sept anges, les Archontes qui le gouvernent. Mais les deux systèmes s'accordent de nouveau en ceci que les anges forment le corps du premier homme, et que celui-ci reste couché par terre comme une statue, ou rampe comme un ver jusqu'à ce que l'étincelle de la vie lui soit donnée d'en haut.

Clément d'Alexandrie annonce avoir lu dans une lettre de Valentin que le premier homme, formé par les anges, a étonné ses créateurs par la hauteur et la franchise de ses paroles. Le mandéen *Adakas* représente vraisemblablement le germe intellectuel des Gnostiques. Comme chez les Mandéens, l'hebdomade des planètes séduit l'homme au péché. Les Gnostiques ont aussi, en commun avec les Mandéens, l'emploi recherché du nom divin juif.

Mais la grande différence qui existe entre les écrits gnostiques et les écrits mandéens consiste dans l'idée de rédemption qui manque aux derniers. Cette idée était primitivement une explication philosophico-allégorique du vieux mythe babylonien de la descente d'*Istar* aux enfers et de sa délivrance par *Uddishunamir*. Chez les Mandéens, ce même mythe a trouvé un autre emploi ; il a été utilisé dans la légende de la descente de *Hibil Ziwa* aux enfers, afin de rendre possible l'existence de la terre comme demeure de l'homme, au milieu de la région des eaux noires. Les anciens systèmes de gnosticisme se ramènent directement au pays des Mandéens comme leur lieu de naissance. Les Ophites prétendaient, selon Origène, venir d'un certain Euphratès. La branche pératique aurait reçu son nom de deux chefs d'une école présidée par Euphratès le pératique ; ce titre conduit directement à *Forat-Maishan* dans le pays de *Meshan*, le territoire actuel de

Digitized by Google

Basra. C'est là qu'il faut chercher le berceau ou du moins l'un des sièges principaux de la spéculation chaldéenne. On sait que le nom de Gnostiques vient des Ophites et c'est précisement l'équivalent de *Mandâyâ*.

Plusieurs idées perses ont aussi trouvé leur voie, dans le mandaïsme. C'est d'abord l'opposition entre la lumière et les ténèbres parallèle à celle entre le bien et le mal. La théorie du roi de la lumière établit entre ce roi avec son royaume lumineux et le roi des ténèbres avec son royaume, une opposition absolue. Il paraît même que la théorie de *Zerwana Akarana* a été aussi adoptée par le mandaïsme récent. La désignation de *Yawar* pour *Manda d'Hayê*, surnommé aussi *Sam*, qui doit tuer dans les derniers jours le serpent *Dahak* délivré de ses liens, montre l'influence du parsisme. On arrive à la même conclusion en ce qui concerne l'emploi du nombre 365 qui coïncide avec les jours de l'année solaire des Perses.

L'idée que l'imagination mandéenne se fait de la destinée de l'âme après la mort forme un cycle particulier; et plusieurs points de cette croyance rappellent des légendes perses analogues. L'arbre de la vie des Mandéens rappelle la croyance similaire qu'on observe dans la *Genèse* et dans les livres parsis, avec cette différence, que, chez les premiers, toute sa vertu vient de l'eau qu'il contient. Cependant la manière d'envisager l'arbre de la vie comme une vigne n'est pas perse; elle doit reposer sur le symbole chrétion (*Év. de Jean*, xv.) parvenu aux Mandéens par les Gnostiques.

Le judaïsme a aussi prêté plusieurs idées et expressions au mandaïsme; entre autres les termes *ishiul* « le sheol »; *oraita*, « la loi », *tibil*, « le monde », *meroma*, « la hauteur », et *malaka* « ange ». Les nom des deux gardiens du Jourdain : *Shilmai* et *Nidbai*, sont empruntés à la nomenclature des sacrifices juifs et signifient respectivement « offrande de paix » et « offrande de libéralité ». Enfin le manichéisme a aussi contribué abondamment à la doctrine mandéenne et l'auteur en donne les preuves les plus convaincantes. Les cérémonies du culte sont destinées à symboliser les idées philosophiques de la doctrine, et tous les commande-

Digitized by Google

ments qui se rapportent aux costumes des laïques et des prêtres, au rite de la communion, au baptême, au chrême, aux époques de la prière, à l'administration du *Pehta*, du *Mambuha*, poursuivent le même but, bien que plusieurs de ces rites soient d'origine perse. La célébration du dimanche paraît venir du culte du *Mithra* et non pas directement du christianisme.

Le livre de M. *B.* se termine par plusieurs appendices, les uns plus importants que les autres, et renfermant des renseignements minutieux relativement à cette religion. Nous ne pouvons qu'énumérer les titres de ces diverses études; ce sont: *A*) le *Genza* et ses parties; *B*) formules initiales et finales; *C*) l'usage du mot *alaha; D*) le huitième traité du *Genza* droit; *E*) *Hibil-Ziwa* vis-à-vis de *Manda d'Hayê; F*) la communauté de *Suq-es-Shiukh; G*) le traité de la sortie de *Johana; H*) la cérémonie du baptême; *I*) la formule du baptême; *K*) narration biblique dans le *Genza*; *L*) L'elchasaïsme et sa relation avec la gnose ébionitique ; *M*) l'opinion du Dr Kesler sur les Mandéens; *N*) information du XVIIe siècle et la composition de la *Narratio*.

Le grand intérêt de cet ouvrage n'échappera à personne. Nous avons là, pour la première fois, des renseignements authentiques tirés des livres qui font autorité et s'étendant sur toutes les parties de la religion mandéenne. Non seulement les rites extérieurs, mais aussi les idées qui s'y cachent, les conceptions qu'ils sont destinés à représenter, commencent à prendre pour nous des formes intelligibles. Les écrits mandéens qui sont maintenant lettre close pour les plus instruits des prêtres et qui présentaient naguère des obstacles insurmontables à la curiosité savante de l'Europe, ont fini par céder aux efforts persévérants et éclairés de M. Brandt. Espérons que la voie qu'il a tracée avec autant de succès sera bientôt fréquentée et perfectionnée par d'autres travailleurs. Désormais la difficulté de comprendre ce texte ou d'en débrouiller la confusion ne pourra plus servir d'excuse à l'inertie. Ce qu'il faudra examiner de nouveau c'est la valeur des théories présentées par le savant auteur, qui donneront lieu à des discussions dont le résultat apportera probablement un certain nombre de modifications. Mais quel que soit le résultat définiti

Digitized by Google

et quand même toutes les explications de l'auteur se montreraient prématurées ou inexactes, il lui restera le mérite suprême d'avoir ouvert la voie dans une branche d'étude qu'on avait presque désespéré d'aborder.

J. Halévy.

Digitized by Google

LA LÉGENDE D'ABRAHAM

D'APRÈS LES MUSULMANS

Il n'est pas de personnage biblique aussi souvent nommé dans le Coran qu'Abraham. Avec habileté Mahomet a placé sous l'égide de ce patriarche le point fondamental de son enseignement : l'unité de Dieu. Ce n'est point une divinité nouvelle qu'il préconise, c'est le Dieu d'Abraham, du père, par Ismaël, de la race arabe : adorer Allah, dieu unique et universel, c'est simplement revenir à la croyance des ancêtres.

Pai suite, le Coran attribue directement à Abraham la découcouverte ou l'invention du Dieu unique, à raison de laquelle le livre sacré des musulmans représente le patriarche comme persécuté par les idolâtres. Dans les commentateurs, ceux-ci ont pour chef Nemrod, finalement détruit par Allah lui-même. Chez eux, le récit de cette persécution semble constituée par des réminiscences du massacre des innocents sous Hérode, de l'incident des jeunes gens dans la fournaise et des sept plaies d'Égypte. Un combat céleste entre Nemrod et le Très-Haut, dont l'origine ne paraît aucunement biblique, complète les éléments mis en œuvre.

A côté, et comme points secondaires, il est fait mention de la vie nomade du patriarche, comme de sa visite chez Abimelech. Mais la partie féroce de ce dernier incident disparaît : il n'est question, chez les musulmans, ni de circoncision, ni de massacre : enfin Abimelech est transformé en sultan d'Égypte.

A ces points se bornent les données, considérées par la plu-

Digitized by Google

part des écrivains mahométans comme constitutives de la biographie propre d'Abraham, ce qu'ils indiquent sous son nom dans leurs légendes, quand ils se mêlent de relater la vie des patriarches; les autres événements où Abraham figure, sont indiqués par eux sous le nom de ses fils.

On ne peut donc guère, sans défigurer l'œuvre des commentateurs, rapporter la légende complète d'Abraham qu'en mettant, à la suite de ce qu'ils donnent comme sa biographie propre, les légendes d'Ismaël et d'Isaac.

En vue de ne point abuser de la patience du lecteur, il nous a paru suffisant de mettre, quant à présent, sous ses yeux, la partie du cycle qui s'arrête à la mort de Nemrod, sans entamer ce qui constitue le début de la légende d'Ismaël.

Nous nous sommes alors trouvé, en raison du nombre considérable des auteurs qui ont traité ce sujet, dans l'embarras du choix d'un texte.

Celui traduit ci-après a l'avantage d'offrir un récit suivi, constitué par la réunion des différents éléments traditionnels, d'ordinaire juxtaposés sans grand ordre, ce qui a l'inconvénient d'une obscurité fatigante, accrue par de fâcheuses redites.

L'extrait donné est tiré d'un manuscrit dédié à l'émir El Omra Ahmed-Pacha; c'est la version turque, par un certain Méhemet ben Khosrew, d'un ouvrage arabe de Méhemet ben Djérir intitulé *Tefsîr-i-Kebir*, c'est-à-dire « le grand commentaire coranique », autrement dit la *Chronique* de Tabari. Le traducteur ottoman explique qu'il a été amené à entreprendre son travail en raison du caractère fautif d'une version persane du même ouvrage. Il ne m'a pas été possible, au moyen des éléments à ma disposition, de fixer la date à laquelle Ahmed-Pacha portait le titre d'émir el omra, mais la question n'offre qu'un intérêt médiocre.

Comme d'ordinaire en matière de légendes, le texte dont il s'agit procède par voie d'amplification de versets du Coran.

On sera peut-être étonné de voir l'auteur mettre dans la bouche de certains de ses personnages, considérés par lui-même comme bien antérieurs à Mahomet, des citations du livre sacré des musulmans. Le procédé est fréquent chez ces derniers; ils le

Digitized by Google

justifient par une doctrine singulière : le Coran est émané d'Allah avant tout le surplus de la création.

De même, on peut éprouver quelque surprise à voir un auteur supposer déjà consommés des faits non encore existants d'après le point où il en est de sa narration. Les traditionalistes procèdent d'ordinaire par voie de compilation des données léguées par leurs prédécesseurs, souvent assez peu concordantes ; ils n'essayent point de les faire s'accorder, par respect pour les textes.

Ainsi, dans la légende ci-après, on voit un astrologue exciter le peuple contre Abraham et cette harangue fait allusion à deux faits postérieurs au moment où l'orateur est censé parler : le bris des idoles par Abraham et son voyage en Égypte. Or, certains auteurs rapportent le discours accusateur sans indiquer à quel instant de la vie du patriarche il s'applique. D'autres le placent, avec plus de vraisemblance, dans la bouche de Satan, au moment où l'on va précipiter Abraham dans les flammes, fait qu'ils indiquent comme survenu après le retour d'Égypte.

Mais comme, généralement, les écrivains orthodoxes considèrent le départ pour l'Égypte comme survenu après l'incident du bûcher, notre auteur a admis leur version. Il s'est trouvé, comme conséquence, en présence d'une contradiction au sujet de la harangue ; il a jugé préférable de la laisser subsister telle qu'il la trouvait, plutôt que de procéder, de son chef, à une modification des traditions.

En vue d'éclaircir notre texte, nous avons jugé utile de le diviser en plusieurs paragraphes précédés d'un titre indicatif.

Digitized by Google

NAISSANCE D'ABRAHAM. — IL MÉPRISE LES IDOLES ET DEVIENT ADORATEUR D'ALLAH.

On raconte ce qui suit au sujet d'Abraham, l'ami de Dieu, et de Nemrod ben Canaan.

Nemrod habitait avec son père dans le pays de Babel, actuellement de Bagdad; il était renommé pour sa cruauté. Parmi ses idoles il en était une, faite d'or et d'argent, qui le représentait lui-même; il l'avait parée de rubis, de saphirs, de perles, de toutes sortes de joyaux.

A son vizir, nommé Azer, étaient confiés ses biens et ses trésors; car il avait en lui la plus grande confiance et l'estimait beaucoup. Cet Azer, père du prophète Abraham, descendait du prophète Noé à la dixième génération. En effet, Azer était fils de Tarah, autrement nommé Charoug, fils d'Argou, fils de Kalih, fils de Gaber, fils de Chalig, fils de Caïnan, fils d'Arphanas, fils de Sem, fils de Noé, sur lui soit le salut.

Depuis l'origine, la domination universelle a appartenu à quatre monarques dont deux infidèles : Nemrod et Bacht en Naser (*Nabu chodonosor*) et deux soumis à Dieu (littéralement : musulmans) Zoul Qarneïn et le prophète Salomon.

On prétendait que Nemrod exerçait sa domination sur les sept climats. Toujours est-il qu'il occupa le trône de Babylonie et remplit le monde du bruit de sa tyrannie et de sa cruauté.

Certain jour, ayant assemblé autour de lui les grands, les vieillards, les astrologues et les savants du pays, ceux-ci lui déclarèrent qu'ils voyaient dans leurs livres que, cette même année, il naîtrait dans la contrée un enfant destiné à mettre à néant le pouvoir des idoles, à le renverser lui-même du pouvoir, à le remplacer comme souverain et à le mettre à mort.

A cette nouvelle, Nemrod se sent troublé, il répand dans le pays des hommes de confiance avec l'ordre exprès de tenir registre des femmes enceintes, à l'effet de mettre hors d'état de nuire les enfants mâles qu'elles mettraient au monde, tout en laissant vivre les filles. Conformément à ces instructions ils visitèrent les femmes et mirent à mort neuf mille garçons nouveau-nés.

Tout cela se passait pendant que la mère d'Abraham le portait encore dans le sein. Elle le cacha la nuit même où il vint au monde, puis déclara ensuite, aux préposés qui l'interrogeaient, qu'il était

Digitized by Google

mort. Ils s'éloignèrent, puis, la nuit venue, elle alla prendre l'enfant et le porta dans une caverne où elle lui donna le sein; ensuite elle plaça une grosse pierre devant la grotte. Sans en rien dire, ni chez elle, ni aux voisins, elle continua d'agir de même pendant deux ou trois jours. Au bout de ce temps son mari la voyant délivrée, lui demanda si l'enfant était mort et quel était son sexe. Il se dirigea alors vers la caverne à l'entrée de laquelle Abraham était sain et sauf; mais Dieu permit qu'il ne l'y découvrît pas. Bientôt après, sa mère visita Abraham, elle lui donna le sein, puis s'éloigna. Une année entière se passa pour elle à se dérober ainsi et à allaiter l'enfant sans qu'elle en ait parlé à qui que ce fût : Azer lui-même ne sut rien, de peur qu'il ne vînt à le livrer à Nemrod, par dévotion pour les idoles. Dieu bénit les efforts de cette mère et l'enfant prospéra si bien qu'il se développait dans une journée comme s'il se fût écoulé un mois, et dans un mois comme en une année entière, si bien qu'à quinze mois il semblait avoir quinze ans.

Une nuit qu'elle était venue l'allaiter, car elle devait user de circonspection dans le jour, elle le fit asseoir en dehors de la caverne après lui avoir donné le sein. Abraham vint alors à pencher sa tête en arrière, vit le ciel, puis aperçut les étoiles et fut rempli d'étonnement. — Qui est jamais parvenu, se dit-il, jusqu'à cette immensité, et à qui est-elle?

Tout à coup, il remarqua une grosse étoile : N'est-ce pas là mon Dieu, se dit-il tout troublé? Certes, c'est bien lui, ajouta-t-il, car cette étoile est vraiment la plus brillante de toutes. Tels furent les motifs qui firent naître chez lui cette pensée. On dit à ce propos, que l'étoile ainsi admirée par Abraham était Jupiter. Mais, quand elle disparut Abraham s'écria : « Je n'aime point ceux qui disparaissent » (VI, 76)[1], car ce qui disparaît, qui change d'état, ne saurait être Dieu.

Un instant après il vit la lune se lever et remarqua qu'elle était plus brillante que les étoiles. De nouveau, il s'écria : Voilà mon Dieu! Mais quand elle vint à se coucher il se dit : Ce n'est point encore lui.

Or, la mère d'Abraham ne le quitta pas cette nuit là. Quand vint l'aurore et que le jour se leva, Abraham vit le soleil et se dit : Il est plus grand et brille plus que tous les astres, c'est lui qui

1) Les passages entre guillemets sont des citations du Coran. Le premier nombre à la suite est le numéro du chapitre dont le passage est tiré; le second, celui du verset.

Digitized by Google

est mon Dieu. Mais quand le jour vint à finir Abraham se dit : Nul de tous ces astres n'est une divinité, nul d'entre eux n'est mon Dieu : que ma foi s'éloigne d'eux; mais je cherche encore celui qui l'est.

Quelque temps après, sa mère le prit et le porta chez elle, le présenta à Azer, lui dit quel était cet enfant, et au milieu de quelles difficultés elle l'avait élevé. Azer examina alors le visage d'Abraham et l'amour paternel naquit dans son cœur. C'est bien mon fils, dit-il, il m'a été conservé par la ruse, le voilà revenu près de moi.

Or, Azer possédait une idole qu'il avait faite d'or, d'argent et de bois. Puisqu'Abraham est maintenant devenu grand, dit-il à la mère de son fils, donnons-la lui à vendre. Aussitôt Abraham attache une corde au cou de la statue et lui entoure la tête de copeaux : Voilà, cria-t-il, une chose qui ne peut être utile ou nuire à personne!

Quand les infidèles le virent traiter l'idole avec si peu de respect, ils furent indignés, mais restèrent silencieux, par égard pour son père : cependant ils prirent le jeune homme et le ramenèrent à Azer.

Dans leur orgueil ces infidèles offraient aux idoles les prémices de chaque mets et les plaçaient devant elles, puis ensuite ils enlevaient cette nourriture, et tout en parlant de miracle (*comme si les idoles l'eussent mangée*) [1] ils la distribuaient aux pauvres.

Un jour qu'Azer s'en fut au temple, il y conduisit Abraham qui aperçut un repas servi devant les idoles : Qu'est-ceci, se dit-il?

A ces mots, il met de la nourriture dans la bouche d'une idole. — Pourquoi ne manges-tu pas, dit-il en lui lançant quelques coups de pied? Ensuite, pour prendre de la boisson, il s'en fut au bord de la rivière, puis plaça de l'eau devant la bouche de l'idole. — Pourquoi ne bois-tu pas, dit-il encore, et il la battit de nouveau. Les infidèles accourus en foule autour de lui l'interrogeaient. — Pourquoi, lui demandaient-ils, maltraites-tu ou frappes-tu ainsi les dieux? — C'est, dit-il, parce qu'ils n'ont voulu ni goûter de mets agréables, ni boire de bonne eau fraîche. — Mais, Abraham, répliquèrent ces infidèles, il leur est aussi impossible de boire que de manger. — Sont-ce donc des dieux, leur dit-il alors, ceux qui ne peuvent agir comme font tous et chacun des hommes? Ces infidèles ne trouvèrent rien à répliquer à cela, mais allèrent tout raconter à Azer qui battit son fils. — Pourquoi, lui dit-il, t'avises-tu

1) Les passages en *italique* sont ajoutés pour l'intelligence du texte.

Digitized by Google

d'insulter nos divinités anciennes; il ne faut pas que cela se renouvelle! — O mon père, répond Abraham, cesse de fabriquer ces démons et d'adorer ces idoles, n'adore donc que ce qui est supérieur à toi-même, comme à ces idoles, à la terre et aux cieux. Puisse mon Dieu te pardonner et effacer tes péchés; abandonne tout cela et sois musulman, *c'est-à-dire entièrement résigné à la volonté de Dieu.*

Et il ajouta : « Que la paix soit avec toi, j'implorerai le pardon de mon Seigneur, car il est bienveillant pour moi » (XIX, 48). A plusieurs reprises il donna de semblables avis à son père, mais il ne le convainquit point.

Quand Azer vit qu'Abraham parlait sérieusement, il se mit en chemin et s'en fut trouver Nemrod. — Grand roi, lui dit-il, j'ignore ce qu'a mon fils : il méprise les idoles et ne les regarde point comme sacrées; envoie-le pendant quelques jours dans notre grand temple, qu'il voie nos grands dieux et soit un de leurs gardes; peut-être, avec le temps, son cœur viendra-t-il à résipiscence et son incrédulité disparaîtra-t-elle.

Alors Nemrod conduisit Abraham au temple, à celui-là même où l'idole d'or et d'argent était ornée de rubis, de saphirs et de perles, afin qu'il y monte la garde, puis il dit à cet enfant : Viens adorer nos grands dieux, reste en leur présence, demeure à veiller auprès d'eux et apprends ainsi à les vénérer. Après lui avoir ainsi donné le conseil d'adorer la grande idole, il le laissa dans le temple.

— O mon Seigneur, dit alors Abraham resté à l'intérieur près de la porte, c'est toi qui es un grand dieu, toi qui as créé toutes choses. Ainsi il se détourna de l'idole et adressa ses adorations à Allah. Cela fait, il alla se placer dans un coin et s'y assit. Cet enfant, disait le peuple, a perdu l'esprit, il est devenu fou. En fait, ils n'attachaient aucune importance à Abraham et, dès le lendemain, ils s'éloignèrent de lui.

Par aventure, la fête du Baïram (*du sacrifice*) arriva pour les infidèles. Selon leur coutume en ce jour, petits et grands, hommes et femmes, riches et pauvres, tous enfin se rendirent sur le lieu de la fête; personne ne resta dans la ville. Ensuite les gardes des idoles en portèrent sur le lieu de la fête. Abraham, lui dit l'un d'eux, viens avec nous les voir. — Aujourd'hui, répliqua-t-il, j'ai regardé une étoile, je ne me sens pas bien, je n'irai pas.

C'est ce qui est exprimé par les versets : « Il jeta un regard sur les étoiles ; je suis malade, *je n'assisterai pas aujourd'hui à vos cérémonies.* Ils s'en allèrent et le laissèrent » (XXXVII, 86 à 87).

Digitized by Google

UN ASTROLOGUE EXCITE LE PEUPLE CONTRE ABRAHAM.

En ce temps-là le peuple s'adonnait à l'astrologie ; on observait les astres à propos de tout. Or, parmi ces gens-là, se trouvait un savant astrologue.

— Abraham, leur dit-il, après avoir regardé les étoiles, n'est pas malade et ne l'a pas été ; voilà ce que dit le monde des planètes. Et il ajouta s'adressant à ces infidèles : — Pour moi, Abraham n'a jamais été qu'un menteur, en effet, il a menti trois fois : Une fois quand il a dit être malade et qu'il ne l'était pas ; une autre fois quand le sultan d'Égypte voulant prendre Sarah lui demanda : Quelle est cette femme ? et qu'il lui répondit : C'est ma sœur. Une autre fois encore quand, ayant frappé lui-même les idoles avec une hache on lui demanda : Qui a fait cela ? et qu'il répondit : Ce sont les grands dieux qui ont frappé les autres. En vérité pour moi, il a menti dans chacune de ces réponses. Or, chaque fois il avait un but, car ce n'est pas sans motif qu'on ment ; de plus, il est capable de prétendre que dans chacune de ces occasions il n'a pas menti. — Si j'ai feint d'être malade, dira-t-il, c'est que les desseins criminels de ces infidèles ont troublé mon cœur jusqu'alors sain et l'ont rendu malade ; si j'ai répondu que Sarah était ma sœur, c'est qu'en ce monde tous doivent être frères, selon le verset : « car les croyants sont tous frères » (XLIX, 10). S'il ne m'est pas possible d'adresser une prière aux idoles je n'ai cependant pas menti dans cette occasion.

ABRAHAM BRISE LES IDOLES. — IL EST CONDAMNÉ AU FEU. — SA DÉLIVRANCE.

Lorsque, comme nous l'avons dit, les serviteurs sortirent du temple et s'en allèrent où se tenait la fête du Baïram, Abraham fut le seul à ne pas s'y rendre. — Sors, lui dirent-ils alors, que nous fermions la porte. Abraham sortit, puis ils verrouillèrent solidement la porte et s'éloignèrent. De son côté, Abraham les quitta. — J'en jure par Dieu, dit plus tard Abraham à l'un d'eux, après que vous avez été partis, j'ai ouvert la porte, regardé à l'intérieur et vu vos idoles renversées en désordre. — Il est devenu fou, se dit le serviteur auquel il s'adressait ; je ne comprends rien à ses paroles !

Or, il est à remarquer qu'aussitôt qu'Abraham eut perdu de vue les

Digitized by Google

serviteurs, il trouva le moyen d'ouvrir la porte du temple ; il pénétra à l'intérieur et s'arma d'une hache. C'était la coutume, chez ces infidèles, de faire cuire quantité de mets pendant le Baïram et d'en offrir aux idoles une part que chacun leur présentait dans le but d'obtenir la bienveillance et les faveurs des dieux, afin que ceux-ci les protègent, fassent leur bonheur et assurent leur prospérité.

Lors donc qu'Abraham eut ouvert la porte, eut pénétré dans le temple et se fut armé d'une hache, il aperçut tous les mets divers placés devant les dieux. — Qu'est cela et qu'êtes-vous, s'écria-t-il ? Comment peut-il se faire que ce peuple vous octroie la divinité quand vous ne parlez ni ne mangez ! Puis il brandit sa hache, « Et là-dessus il leur porta un coup de sa droite » (XXXVII,91) autrement dit, il se mit à frapper les idoles avec l'arme qu'il tenait de la main droite. A l'une il brisa les jambes, de l'autre il fit deux morceaux en la frappant aux reins, puis, sans se troubler, il leur martela le visage.

Toutefois, il ne s'attaqua d'aucune manière à cette grande idole qu'on avait placée sur un trône d'or, ornée de toutes sortes de joyaux et couverte d'autres ornements encore. Il ne la toucha donc pas et la laissa intacte, mais il lui suspendit sa hache au cou. Ensuite, il sortit, referma la porte comme l'avaient fermée les serviteurs, et s'éloigna.

Quand les serviteurs, quittant le Baïram, revinrent et ouvrirent la porte du temple, ils constatèrent aussitôt l'état où se trouvaient les idoles. Poussant des cris, ils coururent sans tarder porter cette nouvelle à Nemrod et lui décrirent l'état de destruction où se trouvaient les idoles. Sans perdre un instant Nemrod se rend au temple et reste stupéfait. — « Ils dirent : celui qui a agi ainsi avec nos divinités est certes méchant » (XXI,60). Puis il s'emporta contre les serviteurs. Qui de vous, dit-il, sait ce qui a fait cela ? Alors, celui auquel Abraham avait annoncé la dispersion des idoles et qui n'en avait pas parlé aux autres, sortit des rangs et répéta les paroles qu'Abraham lui avait dites. « Nous avons entendu un jeune homme médire de nos dieux » (XXI, 61). C'est-à-dire les serviteurs rapportèrent ce qu'Abraham leur avait dit. — Qu'on m'amène Abraham, commanda alors Nemrod. Nous avons pour assurance de la réalité de cet ordre ce verset de Coran « Amenez-le, dirent les autres, afin que tous soient témoins » (XXI, 62).

Nemrod, tout infidèle, tout idolâtre qu'il fût, ne voulait point prononcer une condamnation sans le témoignage de deux témoins ; de plus Abraham était le fils de son vizir. Quand il fut amené devant lui « Ils dirent, est-ce toi, Abraham, qui as ainsi arrangé nos dieux ? »

Digitized by Google

(XXI,63). — « C'est, répondit-il, la plus grande des idoles que voici » (XXI,64). « Elle a encore la hache devant elle, interrogez-les pour voir si elles parlent » (XXI-64) elles vous raconteront toute l'affaire. — Mais, fit Nemrod, elles ne sauraient parler. — Qui est privé de la parole, réplique Abraham, ne saurait être considéré comme divinité. Celui qui croit à Allah ne traite de dieu aucun autre, car nul ne l'emporte sur lui en pouvoir.

A ces mots Nemrod rougit de colère et s'écria : Que sur l'heure on livre Abraham aux flammes ! Ainsi le dit, au surplus, la parole divine « Brûlez-le, s'écrièrent-ils, et venez au secours de nos dieux » (XXI, 68). En entendant l'ordre donné par Nemrod, Abraham se sentit perdu et le peuple se réjouit de son trouble. — Abraham, lui dit alors Nemrod, où donc est ton Dieu, et que fait-il donc ? — Mon Dieu, répondit Abraham, est dans les cieux, brillant de gloire et occupé à donner la vie ou la mort. Il ne lui est pas nécessaire de prouver sa puissance à l'intention de Nemrod et de parler à son commandement. — Il est également en mon pouvoir, répliqua celui-ci, de donner la vie et la mort. Aussi lit-on dans le Coran : « Abraham avait dit : Mon Seigneur est celui qui donne la vie et la mort. — C'est moi, répondit l'autre, qui donne la vie et la mort » (II,260). Quand donc, dit Abraham, as-tu donné la vie à un mort ? — Alors Nemrod ordonna d'amener de la prison deux voleurs qui méritaient la mort. Il fit tuer l'un d'eux et dit : Vois comment je donne la mort ; puis il fit grâce à l'autre et dit : Vois comment je rends la vie à celui qui est sur le point de mourir.

A ces mots, Abraham comprit que l'intention de Nemrod était de l'abaisser, par le raisonnement, aux yeux du peuple. Puisque Allah, dit-il alors, amène le soleil de l'orient, fais-le venir de l'occident. « L'infidèle resta confondu » (II, 263) » garda le silence et se sentit vaincu. Sur son ordre on emmena Abraham dans une maison, des gardes lui furent donnés, on lui lia solidement les pieds et les mains, puis on le ramena au milieu du peuple assemblé. Alors il les invite à l'adoration d'Allah, puis s'adresse à son père Azer. — O mon père, lui dit-il, quel bien peux-tu attendre de qui ne mange ni ne parle ? Viens donc plutôt adorer Allah qu'une idole, sois donc musulman. — Il règne dans un autre pays, répondit Azer, aussi ne puis-je comprendre ce qu'il a à faire avec moi. Attendons que nous soyons allés dans l'endroit où il gouverne, alors je me ferai musulman. Abraham jette les yeux sur la multitude qui se tenait là, puis il implore pour elle le pardon de Dieu, autrement dit il prie pour que les infidèles arrivent à la vérité, en vue de leur profit et de leur conversion. Car le Dieu Très-Haut l'a déclaré : « Il

Digitized by Google

ne sied pas aux prophètes ni aux croyants d'implorer le pardon de Dieu pour les idolâtres, fussent-ils leurs parents, lorsqu'il est évident qu'ils seront livrés au feu » (IX, 114). Omar el Khattab, s'adressant à Mahomet, dit à propos de ce verset : O prophète de Dieu, comment Abraham a-t-il pu implorer le pardon de Dieu pour Azer? Or aussitôt cet autre verset descendit : « Abraham n'implora le pardon de Dieu pour son père que parce qu'il le lui avait promis; mais quand il lui fut démontré que son père était l'ennemi de Dieu, il ne voulut plus s'en mêler » (IX, 115). A ce moment Abraham fit preuve de patience à l'égard de son père, mais celui-ci mourut quelques jours après.

Or, Nemrod nourrissait le projet de livrer Abraham aux tourments et de le mettre à mort. Par son ordre on construisit une haute muraille dont on entoura un espace, une parasange (30 stades), puis ensuite, pendant une année, tous se mirent à couper du bois, puis à le transporter sur leur dos, dans l'enceinte, comme s'ils eussent été des bêtes de somme, le tout dans le but de brûler vif Abraham. Ils accomplissaient avec joie cette corvée. Abraham avait prié pour eux, mais quand il les vit prendre la place des mulets, des ânes et autres animaux de charge il les maudit : Les musulmans, dit-il, couvrent de leur mépris les ânes et les mulets. Malgré ces injures ils n'en continuèrent pas moins à élever le bûcher et, dans cette vue, ils vinrent des points les plus éloignés du pays, préparer le supplice d'Abraham sans épargner leur fatigue. Dans cette bonne intention on vit arriver ainsi même les plus riches. Pliés en deux, femmes, vieillards infirmes s'avançaient à la file; ils allaient deux par deux couper du bois sur le flanc des montagnes; ils s'encourageaient mutuellement à cette œuvre pie. Nous attirerons sur nous, disaient-ils, la bienveillance de nos dieux en livrant leur ennemi aux flammes. Une année entière se passa pour eux à amonceler du bois; ainsi tout l'espace qui avait été entouré d'une muraille se trouva rempli, ainsi ils se trouvèrent avoir élevé une montagne de la dimension d'une parasange.

Alors ils mirent le feu aux quatre coins du bûcher dont les flammes s'élevèrent jusqu'aux cieux, puis ils enlevèrent ses fers à Abraham et l'amenèrent pour le précipiter dans le feu. Nemrod et tous les autres attendaient, les parents d'Abraham se répandaient en larmes, invoquaient Allah et imploraient son secours à grands cris. Mais le reste du peuple réclamait qu'on jetât Abraham au feu. Toutefois l'ardeur des flammes était telle que nul ne pouvait approcher du bûcher. Ils ne pouvaient donc y précipiter Abraham.

Digitized by Google

A cette vue, Satan le lapidé prend, sans perdre de temps, la forme d'un vieillard dont la barbe descendait à la ceinture, puis il se glisse parmi les anciens, les personnages respectables et les matrones qui se tenaient près de Nemrod. Aussitôt celui-ci le remarque et croit voir en lui un étranger. Qui es-tu, lui demanda-t-il, et de quel endroit viens-tu? — Je viens, répondit Éblis, pour me présenter devant toi comme demandeur en justice, afin de vider certain différend avec un adversaire. — Précise ta demande, fit Nemrod? — Je voudrais, réplique Satan, te voir brûler ce sorcier et tout son être consumé par le feu; je viens t'en donner le moyen. — Apprends-le moi, dit alors Nemrod. — Commande, fit Satan, qu'on apporte des poutres de bois. Nemrod l'ordonna et il fut obéi aussitôt. Alors Satan montra à Nemrod comment elles devaient être placées, car il les arrangea comme personne ne l'eût fait. Quand il eut achevé ce travail, il ordonna qu'on amène Abraham devant lui, tout chargé des lourdes chaînes *dont il était lié de nouveau.* — Dieu à qui la gloire est due et dont le nom doit être exalté, dit Satan à Abraham quand il fut en sa présence, m'a donné l'ordre de me présenter devant toi; c'est en exécution de cet ordre que je suis venu, parle, si tu as quelque demande à me faire. — Celui dont j'implore le secours est Allah et non pas toi, c'est devant lui que je m'humilie, car c'est à lui qu'appartient un pouvoir tel qu'on ne peut le comparer à nul autre. — Ainsi l'on rapporte qu'à ce maudit, dont le lot est la violence, Abraham n'adressa nulle requête, mais qu'il lui dit simplement : C'est d'Allah que j'attends le secours.

C'est pour ce motif que le nom d'ami de Dieu lui a été donné.

« Et nous avons dit: O feu! sois-lui frais, que la paix soit sur Abraham » (XI, 69). Conformément à ce verset, au moment même où il allait périr, leur dessein fut mis à néant. En effet, à peine avaient-ils précipité Abraham au milieu du bûcher qu'une belle source en jaillit, un frais gazon se mit à pousser sur ses bords; Abraham s'y assit sain et sauf, puis, par l'ordre d'Allah, les chaînes dont on avait chargé ses poignets et ses chevilles tombèrent. A cette vue, ces maudits qui l'avaient précipité dans le feu restèrent confondus, ne comprenant rien à sa délivrance.

Or Nemrod s'était fait construire un palais fort élevé et une haute tour de bois le dominait. Il était monté à ce belvédère, quand le bûcher avait été allumé, pour voir ce qu'il adviendrait d'Abraham au milieu des flammes, s'il s'y tiendrait debout ou couché. Quand Nemrod vit, du feu lui-même, surgir une source, une prairie pousser et les herbes croître, puis Abraham se tenir sain et sauf au bord du bassin, il resta stupéfait, car il vit tous ses efforts rendus vains.

Digitized by Google

Alors il héla Abraham. — Que me veut l'ennemi de mon Dieu, répondit celui-ci, et que me demandes-tu? — Qui a fait tout cela au milieu du feu, fit Nemrod. — Celui-là même qui a créé le feu. — Si ce dieu l'a accompli pour te faire sortir du feu, sors-en donc! Alors Abraham se leva et s'avança au milieu des flammes, car, à chaque endroit où il posait le pied, le ruisseau sorti de la source le suivait; ainsi, s'avançant au milieu d'une prairie, Abraham sortit des flammes. — O Abraham, dit alors Nemrod, nomme-moi ton dieu, quel qu'il soit, et je lui offrirai un repas. — Mon Dieu, répondit Abraham, n'a que faire de l'offrande d'un repas. — Malgré cela Nemrod dit : Je le lui offre : et sur son ordre on amena mille chevaux, autant de brebis avec leurs petits, autant d'oiseaux, enfin tout ce qui constitue un festin royal, et le sacrifice en fut fait auprès d'Abraham. Mais le Dieu Très-Haut n'agréa pas ce sacrifice; car aussitôt que le sacrifice de quelqu'un est agréé on voit un feu descendre du ciel; si, au contraire, la fumée du sacrifice monte au ciel, c'est qu'il n'est point reçu. Ainsi en fut-il pour celui offert par Nemrod. A cette vue, celui-ci, tout confus, ne put supporter le triomphe d'Abraham; il se retira dans son palais, en ferma la porte et fut trois jour sans en sortir et sans y admettre personne.

Le voyant ainsi humilié, nombreux furent ceux qui se firent musulmans (*résigné à la volonté de Dieu*); puis ils choisirent Abraham pour *imam* (chef). Ainsi le peuple se détourna de Nemrod et glorifia Abraham.

NEMROD VA COMBATTRE ALLAH DANS LE CIEL.

A ces nouvelles, Nemrod perd patience; il sort et dit: Si je livre un combat au dieu d'Abraham et si je le tue d'un coup de flèche, je deviendrai le dieu du ciel. Alors il ordonne à son vizir de faire construire un grand coffre, muni de deux portes dont l'une regarderait la terre et l'autre le ciel. Cela fait, on fixa des lances à chaque coin du coffre et l'on attacha solidement au bout de chaque lance quatre morceaux de viande. Ensuite des *kerkès* (*oiseau fabuleux qu'on dit vivre plusieurs milliers d'années et qui ne se nourrit que de cadavres*) furent amenés. On les lia fortement aux quatre coins du coffre, à la base des lances. Alors Nemrod entra dans le coffre avec son vizir et ses armes et s'y assit. Ainsi il se disposait à monter vers le ciel dans le but (Dieu nous en préserve) de livrer bataille au Très-Haut.

Digitized by Google

Comme on n'avait rien donné à manger aux *kerkés* ils avaient faim. Aussitôt qu'ils virent la viande placée au haut des lances, ils prirent leur vol pour l'atteindre et, par suite, enlevèrent le coffre avec eux dans les airs. Après avoir vu se passer un jour et une nuit, Nemrod s'adressant à son vizir lui ordonna d'ouvrir la porte qui donnait du côté de la terre et de considérer son aspect. Aussitôt le vizir ouvre cette porte et regarde du côté de la terre. — O Padichah, s'écrie-t-il, elle ressemble à de la poussière! — Ouvre la porte du ciel, fit Nemrod. A ces mots le vizir l'ouvre et regarde le ciel. — Si la terre m'est apparue comme de la poussière, *les étoiles* du ciel m'apparaissent encore moins distinctement.

Un jour et une nuit se passent encore et, de nouveau, il commande à son vizir d'ouvrir la porte et de regarder. Celui-ci obéit et regarde la terre; elle lui apparaît comme de la fumée et le dit à Nemrod. Il lui commande alors d'ouvrir l'autre porte et le vizir se met à observer le ciel. — Que vois-tu, lui demande Nemrod? — Le ciel m'apparaît semblable à de la fumée, je ne distingue rien de plus.

Encore une fois ils voyagèrent pendant un jour et une nuit, puis Nemrod ordonna au vizir d'ouvrir la porte de terre et de regarder. — Que vois-tu maintenant? — Je n'aperçois plus rien, répondit le vizir.

A ces mots Nemrod se saisit de son arc et prend en main trois flèches, puis ils les lance vers le ciel. On rapporte qu'à ce moment le Très Haut donna un ordre à *Djebraïl* (Gabriel). Celui-ci trempa de sang les flèches de Nemrod et les lui renvoya. — Voilà, s'écrie Nemrod à cette vue, j'ai tué le dieu d'Abraham! Puis il fait rebrousser chemin au coffre vers la terre en suivant les routes des airs; les anges le prirent pour un des officiers du Très-Haut. Enfin le coffre toucha le sol sans causer à Nemrod le moindre mal.

On rapporte que, quand fut démoli le palais élevé auquel travaillèrent tant d'infidèles, nombreux furent ceux qui périrent, comme l'indique ce verset du Coran[1] : « Leurs devanciers avaient agi avec ruse, Dieu attaqua leur édifice par les fondements; le toit s'écroula sur leurs têtes et le châtiment les surprit du côté où ils ne l'attendaient pas » (XVI-28). Cela signifie, au figuré, que doit être loué celui qui a déjoué la ruse et surtout celle des infidèles; que le Dieu Très-Haut l'a mise à néant par la base et les fondements, l'a renversée sur eux, qu'il les a mis en déroute et que le châtiment est tombé sur leur pays.

1) Il s'agit là d'un palais bâti à Babel par Nemrod, haut de 5,000 coudées pour observer de là ce qui se passait dans le ciel.

Digitized by Google

Quand Nemrod vit ses flèches ensanglantées il se réjouit, ne sut pas ce que cela signifiait et resta dans l'ignorance et la stupéfaction, sans rien comprendre à ce qui s'était passé. Enfin il appela Abraham à un entretien particulier. — J'ai compris, lui dit-il, que ton Dieu était le vrai et je crois en lui. Mais nous ne lui abandonnerons pas notre royaume et nous ne lui délaisserons pas notre domination en ce monde. N'importe où tu seras, ton Dieu te protégera et te préservera de tout dommage. Si tu veux m'être agréable, quitte cette ville; je te fais don du pays de Babel, emmènes-y avec toi ceux qui ont adopté ta foi. Vous jouirez là d'une parfaite tranquillité, puisque là où vous êtes, votre Dieu vous protège et vous préserve de tout mal.

VOYAGE D'ABRAHAM EN ÉGYPTE.

Nous allons rapporter maintenant ce qui arriva à Abraham, selon les décrets du Dieu Très-Haut, après sa sortie de la ville. Errant hors de son pays, comme il est arrivé aux autres prophètes, il se trouva en proie à toutes les misères quand il fut sorti de la cité avec ses gens.

Or, il avait eu un frère nommé Harran qui avait laissé un fils nommé Loth. Celui-ci professait la foi d'Abraham, selon le verset du Coran : « Nous le sauvâmes ainsi que Loth » (XXI·71), dont le sens est que Loth se convertit à la foi d'Abraham. Et, quand Abraham avait dit « Je me retire auprès de mon Dieu ; il me montrera le sentier droit » (XXXVII,97), il voulait parler de Loth.

Quoi qu'il en soit, Abraham avait un oncle nommé Harran, lequel était père d'une fille nommée Sarah. C'était une fort belle personne à la taille de cyprès ; en ce temps là nulle autre ne l'emportait sur elle pour la beauté. Abraham la vit, la convertit à la vraie foi et la prit pour femme. Loth se convertit également à la croyance d'Abraham et toute sa famille en fit de même.

Quand Abraham se disposait à quitter Babylone, ses parents hésitaient ; ils désiraient partir avec lui, ne voulaient pas s'embarrasser de leurs femmes, mais craignaient de les abandonner. Enfin, sans s'arrêter aux discours de celles-ci, ils partirent, préférant Abraham et laissant derrière eux les femmes et les enfants tant garçons que filles.

Il en arriva de même à notre prophète Mohamed l'élu (sur lui soit le salut) quand il partit de Médine. Ses proches voulaient le suivre,

Digitized by Google

mais ils craignaient tout à la fois et d'abandonner leurs familles et de s'en embarrasser. Ils finirent par se décider à les laisser derrière eux et préférèrent suivre le prophète de Dieu à la Mecque, bien que le cœur de beaucoup d'entre eux fût troublé de laisser à Médine ce qu'ils affectionnaient. Or le Seigneur les a glorifiés par ce verset : « Vous avez un bel exemple dans Abraham et dans ceux qui le suivaient » (LX, 4). C'est-à-dire, ils se sont bien conduits, ceux qui ont considéré seulement la satisfaction de notre prophète et ont quitté leurs femmes et leurs enfants pour le suivre, comme l'ont fait ceux qui les ont laissés pour accompagner Abraham. Ainsi que le dit ce glorieux verset, le cœur de ses compagnons se tranquillisa, leur courage se raffermit et le souvenir de leurs femmes et de leurs enfants cessa de les troubler.

Quand, enfin, Abraham fut parti avec Sarah et tous ceux qui, convertis à la foi, étaient musulmans, ils cheminèrent jusqu'à ce qu'ils eussent atteint dans le pays de Cham (la Syrie) la cité de Harran où ils se reposèrent quelque temps. Cette même ville de Harran existe encore de nos jours.

Or, elle avait pour roi un certain Bigouïl. Certains prétendent que Sarah était sa fille, mais la vérité est qu'Abraham l'avait prise dans le pays de Babel et qu'elle était fille de Harran ; il est vrai, d'autre part, que Bigouïl, roi de Harran, était le père d'Azer et, par suite, l'oncle d'Abraham.

Après être resté quelques jours à Harran, Abraham conçut le projet de se rendre en Égypte, pays dont la mère de son père était originaire. Malheureusement, la Syrie était aux mains des Philistins qui avaient élevé une ville sur les frontières. Entre l'une et l'autre l'espace resté libre ne dépassait pas dix coudées, et chacune d'elles possédait une garnison de cent mille hommes. On donne à ces villes le nom de renversées [1], les renversées d'un peuple de menteurs, parce qu'elles n'ajoutèrent pas foi au prophète Loth et furent détruites. Aussi le Coran dit-il des villes renversées : « ils eurent des apôtres accompagnés de signes évidents » (IX,71). Il en résulte que ces cinq villes fortifiées étaient bien celles qui ne crurent point Loth et ne lui obéirent pas. Les habitants de ces villes prièrent instamment les compagnons d'Abraham de rester, mais ceux-ci leur répondirent que leur maître ne le voulait pas. Les habitants refusèrent d'autre part de partir avec les compagnons d'Abraham et ceux-ci s'en furent seuls en Égypte. Cependant Loth resta parmi ces gens, car, de nouveau, ils étaient devenus un peuple. Quand Abra-

1) Il s'agit de Sodome, Gomorrhe et de trois autres.

Digitized by Google

ham vit ces arrangements, il s'apprêta à partir lui-même pour l'Égypte ; mais il devait ensuite revenir joindre son peuple. Ainsi donc Loth resta là, et Abraham, accompagné de Sarah, s'en alla en Égypte.

Comme il était campé dans certains endroits de ce dernier pays, les habitants virent Sarah et restèrent stupéfaits de sa beauté, car ils n'en avaient jamais vu de semblable. Jamais non plus ils n'avaient vu d'homme pareil à Abraham. L'un et l'autre se ressemblaient et étaient également beaux. En rentrant dans la ville ils rapportèrent au sultan d'Égypte ce qu'ils avaient vu. — Cet homme superbe et cette merveilleuse femme que nous avons vus ne peuvent, lui dirent-ils, être comparés à personne pour la beauté. A cette description la concupiscence s'alluma chez le sultan d'Égypte. — Allez, commanda-t-il, et emparez-vous d'Abraham. Aussitôt des soldats furent envoyés et amenèrent Abraham. — Qui es-tu, lui demande alors le sultan, quel est ton pays et d'où arrives-tu ? — Je suis, répondit Abraham, du pays de Babel où l'on me nomme Am. C'est de là que je suis venu jusqu'ici dans cette ville où nous sommes. — Et qui est, demande encore le sultan, la femme que tu as avec toi ? — C'est ma sœur, répondit-il. En disant cela il ne mentait point, car comme dit le Coran « les croyants sont tous frères » (XLIX, 10). — Va, lui dit le sultan, chercher ta sœur pour qu'elle devienne ma femme.

Abraham s'éloigna, accompagné des soldats chargés de le surveiller et de ramener la femme avec lui. Le sultan, dit-il à Sarah, *quand il fut arrivé près d'elle*, s'est pris de passion pour toi ; il veut e retirer de mes mains et a envoyé des soldats avec moi pour te prendre. Je lui ai dit que tu étais ma sœur en raison de notre ressemblance ; conforme tes discours aux miens.

Jamais, dit-on, Abraham n'adora les idoles ; on se demande s'il ne mentit pas dans les trois occasions mémorables où il s'agissait soit de Sarah, soit d'une maladie supposée, soit encore de l'acte prêté à la grande idole. En bonne justice ce ne sont point là des mensonges. Quand il amena Sarah avec lui et que, mis en présence du sultan, il comprit, à son attitude, quelles étaient ses dispositions, alors perdant son sang-froid et complètement troublé en voyant les gardes prêts à aller s'emparer de Sarah, il donna cette indication et dit que Sarah était sa sœur.

— Si c'est ta sœur, répliqua alors le sultan, ce n'est pas la mienne ; puis il abusa de sa puissance, comme nous l'avons dit, pour s'emparer de Sarah et se la faire amener. Il voulut porter la main sur l'épouse du prophète, mais son bras se paralysa et se trouva réduit

Digitized by Google

à l'immobilité. — Es-tu donc une sorcière, lui dit alors le sultan, pour agir par magie ? — Je ne suis pas une sorcière, répliqua Sarah, mais la femme légitime de l'un des prophètes d'Allah, le Dieu Très-Haut. — S'il en est ainsi, fit le sultan, fais une prière afin que mon bras redevienne sain. Sarah se mit à prier, et aussitôt il reprit l'usage du membre paralysé. Mais, de nouveau, la concupiscence s'alluma dans son cœur et il porta la main sur Sarah ; aussitôt, par l'ordre de Dieu, son bras se trouva réduit à l'impuissance. — Je renonce à toi, dit encore le sultan, et abandonne mes projets à ton égard ; prie donc derechef pour que mon bras se trouve libre. En un mot, par trois fois il renouvela ses tentatives, et par trois fois il vit son bras s'arrêter. Enfin il renonça à tout effort nouveau, se repentit, et, sur une prière de Sarah, il devint libre de ses mouvements.

Sans plus tarder il appelle ses gardes : Allez, leur dit-il, reconduisez cette femme à son frère, emmenez-la, remettez-la aux mains d'Abraham, et revenez aussitôt.

Mais Abraham, après le départ de Sarah avait perdu patience. Il se prosterna donc le visage contre terre et s'adressa au Très-Haut. — Seigneur, s'écrie-t-il, quand mes ennemis me jetèrent dans le feu je n'ai imploré nul secours et j'ai conservé ma patience; mais, ô mon Seigneur, elle m'échappe aujourd'hui et j'implore ton assistance. A l'instant Djebraïl descend du ciel et couvre Abraham d'un voile qui le cache à tous les yeux. Ensuite, il écarte les obstacles qui le séparent du sultan; et ainsi Abraham vit tout ce qui se passa entre le sultan et Sarah et entendit leurs paroles sans que personne ne s'aperçût de sa présence. Enfin les gardes l'ayant remarqué, *le charme étant rompu*, ils l'amenèrent devant le sultan avant qu'ils aient emmené Sarah; ils les reconduisirent donc tous deux devant le monarque. Le sultan lui rendit les plus grands honneurs et lui offrit quantité de riches présents, mais Abraham ne voulut point accepter.

On rapporte que le sultan avait quatre cents jeunes filles esclaves, plus belles l'une que l'autre, qu'il présenta à Sarah : Prends parmi elles, lui dit-il, celle qui te plaira. Sarah refusait, mais le sultan insistait toujours; enfin elle se décida à en choisir une parmi toutes : elle se nommait Hadjir (*Agar*) et commandait à ces quatre cents filles. Rien qu'à la regarder, Sarah se sentit prise d'amitié pour Hadjir; aussi s'empressa-t-elle de la choisir quand elle se décida enfin à obtempérer à l'invitation du sultan.

Après avoir été comblés d'honneurs par lui, ils le quittèrent et se dirigèrent vers le funeste pays des Philistins où ils retrouvèrent

Digitized by Google

Loth dans une localité nommée Seb (*sept*), isolée au milieu d'un désert aride. Abraham, Sarah et Hadjir se plaisaient dans ces solitudes; ils y établirent leur campement. Comme ils y manquaient d'eau, Abraham se mit à creuser et, par la permission de Dieu, il vit jaillir une source abondante, ce dont il rendit grâces au Créateur de toutes choses. Après un séjour de quelque temps les provisions se trouvèrent épuisées et comme la disette régnait dans le pays, Abraham se sentit tout inquiet, car il ne savait comment faire. Une idée lui vint. Je m'en vais, se dit-il, mettre un sac sur mes épaules et m'en irai à la ville chercher des vivres.

Pendant qu'il était en route le sommeil le surprit. Il pose alors sa tête sur son sac, dans l'intention de prendre un instant de repos, s'étend à terre et s'endort. Au bout d'un certain temps il s'éveille et voit que la nuit était venue. — Où vais-je aller maintenant, se dit-il? Et il retourne chez lui en se disant qu'il irait se coucher et que, le matin venu, il s'en irait à la ville. Comme il s'approchait de son logis il eut honte *de se présenter sans rien* devant Hadjir et mit du sable dans le sac. Elles ne sauront pas ce que j'ai là-dedans, se dit-il, et, au moyen de cette ruse, elles se figureront que ce sont des provisions apportées de la ville. Ensuite, chargé du sac plein de sable, il arriva chez lui, plaça le sac bien en vue, puis après avoir pris une légère collation il se coucha. A l'aurore Sarah s'éveille: Lève-toi, dit-elle à Hadjir, et allons voir ce qu'Abraham a apporté. Alors elle ouvre le sac et comme l'obscurité disparaissait à ce moment, elle plonge la main dans le sac pour s'assurer de ce qu'il contenait. Elle constate alors qu'il était plein de farine. Il avait plu au Très-Haut de changer le sable en farine. Toutes deux se mettent alors à pétrir la pâte, puis elles font cuire le pain. Cela fait, Hadjir s'en va trouver Abraham et l'éveille : Lève-toi, lui dit-elle, si tu veux manger du pain frais. A ces mots il se lève et voit du pain fraichement cuit. — Où avez-vous donc trouvé de la farine, leur demanda-t-il? — C'est toi qui l'as apportée, répondirent-elles. Alors il comprend tout et rend grâces à Dieu dans son cœur.

Les jours se passèrent et ils consommèrent toute la farine que contenait le sac; grand fut donc leur étonnement, quand ils en virent sortir du froment. Ils en retirèrent ce froment et Abraham le sema. Par miracle, il produisit tellement que la récolte se trouvait suffisante pour nourrir la famille d'Abraham, ses troupeaux et ses bêtes de charge. — Ce ne peut être là, dirent-ils, à la vue d'un tel rendement, qu'un miracle du Très-Haut. Certains auteurs se demandent à ce propos, si Abraham n'a pas été désigné sous le nom d'ami de Dieu, précisément en raison des biens et des richesses

Digitized by Google

dont le Tout-Puissant le combla. De fait, les brebis, les agneaux et les autres troupeaux d'Abraham se multipliaient à l'infini et envahissaient les quatre côtés de l'horizon. Bien qu'il leur eût ouvert toutes les portes, il ne les voyait point diminuer, leur agglomération ne se réduisait pas, malgré qu'ils se répandissent dans tous les sens.

Cependant Abraham avait des voisins dans cette contrée. Ils avaient bâti un village où ils se multiplièrent et, avec le temps, leur village devint une grande ville. Tout d'abord ils étaient inoffensifs, mais ils finirent par être, pour Abraham, une source de tracas. Ils empêchaient ses animaux de boire; alors Abraham donna l'ordre à ses bergers de rassembler ses troupeaux, de les conduire en un endroit nommé Qysth (*équité*) et de quitter le territoire de Seb. Mais à peine s'éloignait-il que l'abreuvoir qu'il avait creusé, *comme nous l'avons dit*, vint à baisser. Alors les habitants se repentirent d'avoir tourmenté Abraham, vinrent en foule se présenter à lui, lui présentèrent leurs excuses, le supplièrent de ramener ses gens en arrière et de recommencer sa route. Abraham ne voulut point retourner dans un endroit où il n'avait joui d'aucun repos. — Puisque tu ne veux point consentir, lui dirent-ils enfin, à revenir parmi nous, adresse au moins une prière à Dieu pour qu'il nous rende l'eau dont nous sommes privés. Alors Abraham leur donna sept boucs. — Chassez devant vous ces boucs, leur dit-il, poussez-les jusqu'au puits et faites-les y boire. Dieu permettra sans doute que l'eau y revienne. De fait, à peine les boucs furent-ils arrivés au puits et eurent-il bu que l'eau en jaillit avec plus d'abondance que jamais.

Abraham fit creuser dans le pays de Qysth un puits dont il fut le seul maître; il avait autant de troupeaux et de serviteurs qu'auparavant. Ses richesses étaient même si considérables, quand il arriva dans le pays, que nul homme n'aurait pu les dénombrer; de fait, son convoi défila devant lui, pendant cinq journées de route, quand il vint s'établir dans sa nouvelle résidence. Loth qui était proche vint alors rejoindre Abraham, ce qui accrut encore l'encombrement. Mais le peuple de Loth était idolâtre et tous étaient infidèles; nous en reparlerons plus tard, s'il plaît à Dieu.

Digitized by Google

MORT DE NEMROD.

Parlons maintenant du fils de Noé, de Cham, de Kouch Canaan, c'est-à-dire de Nemrod (sur lui soit la malédiction) que nous avons laissé au moment où, s'étant débarrassé de la présence d'Abraham et plus endurci que jamais dans sa rebellion, il était resté lui-même dans le pays de Babel. Déjà nous avons rapporté ses actes hostiles à l'égard d'Abraham; nous avons dit comment, dans un coffre, il s'était élevé dans les airs au moyen des kerkès; comment il avait lancé des flèches contre le ciel, comment enfin il avait cru donner la mort au Dieu d'Abraham, et quels blasphèmes il avait alors proférés.

Cependant, malgré tous ces actes, la bienveillance et les faveurs du Très-Haut ne s'étaient pas éloignées de lui. Il lui avait donné le pouvoir depuis mille années et l'orgueil de Nemrod n'avait fait que croître, car il était fermement persuadé d'avoir vaincu en combat singulier le Dieu d'Abraham.

Enfin le Très-Haut envoya un de ses anges vers Nemrod sous la figure d'un homme. Il arrive près de lui et lui donne des conseils. — O Nemrod, lui dit-il, n'agis pas comme tu le fais, deviens le serviteur d'Allah. Puisque le Dieu Très-Haut a prolongé ta domination pendant mille années, ne nie donc ni sa puissance ni ses bienfaits. Tu es monté jusque dans les cieux pour le combattre, tu as jeté au feu son prophète Abraham, tu n'as enfin posé aucune limite à tes entreprises. Le Dieu Très-Haut a souffert tout cela de ta part et ne t'a point puni. Fais maintenant un retour sur toi-même, rentre dans la bonne voie, repens-toi de tes mauvaises actions et convertis-toi à la foi d'Abraham, sinon le Dieu Très-Haut, créateur des faibles humains, te mettra à mort. — Si je te comprends bien, répliqua Nemrod, tu es d'accord avec Abraham et son peuple. Or je ne connais aucun autre monarque que moi, pas même dans le ciel. S'il y en a un dans le ciel, comme vous le prétendez, toi et Abraham, qu'il se présente, et nous en viendrons aux mains. S'il est vaincu, il m'abandonnera son royaume; s'il est vainqueur, je m'éloignerai de devant sa face et lui délaisserai le mien. — Qu'il en soit fait selon ta volonté, répondit l'ange ; vous combattrez ensemble. Nemrod expédie aussitôt, dans tous les sens, des courriers aux peuples placés sous son obéissance : Que l'armée se rassemble, ordonnait-il, car il nous faut offrir le combat au dieu du ciel. Cent mille

Digitized by Google

fantassins et cavaliers armés se trouvent bientôt réunis autour de Nemrod. Il fait alors comparaître l'ange devant lui. — Va maintenant, lui dit-il, retrouver le dieu du ciel ; dis-lui que mes dispositions sont prises pour le vaincre et que s'il veut me présenter la bataille nous combattrons. — Combien faible est ton armée, fit l'ange, auprès de celle du Dieu Très-Haut ! Tes préparatifs semblent ceux d'un nain ; ce n'est vraiment pas là une armée !

Cela dit, il s'élève dans les airs et rapporte au Seigneur tout ce qu'avait dit et fait devant lui cet infidèle, ennemi de la foi. Le Dieu Très-Haut donne alors un ordre à son armée et, sans qu'il soit besoin du moindre préparatif, elle se réunit immédiatement et se présenta en masse devant les infidèles, dans un ordre qui défie toute description. L'armée de Nemrod disparut devant cette multitude; tous les piétons qu'il avait appelés autour de lui prirent la fuite et sa cavalerie se dispersa dans tous les sens. Les soldats s'écrasaient les uns les autres et passaient sur le corps de ceux qui tombaient; les hommes couraient d'un côté et les chevaux de l'autre; si bien qu'en un moment l'armée se trouva mise en déroute, dispersée, fondue, et que Nemrod resta tout seul. Alors, il prend lui-même la fuite, regagne un palais et s'y enferme.

On raconte que, pour la punition de ces gens à cœurs de chiens, pour les réduire à la plus extrême faiblesse, le Très-Haut donna un ordre. Par suite, tel perdit un œil, tel autre se brisa une jambe, enfin il les abaissa tous au point de les faire entrer dans le trou d'un puits. Quant à Nemrod, il se traînait à genoux, car, partout où il allait, une mouche le poursuivait; elle se posait sur sa face; pour la faire partir il tressautait et se labourait les joues de ses ongles, mais elle revenait toujours. Il poussait des cris de douleur et se martelait la tête et le visage à coups de poing; enfin elle lui laissa un peu de repos. Mais, à peine avait-il cessé de se frapper la tête, qu'elle recommença ; alors les hurlements de Nemrod montèrent jusqu'aux cieux. Il commanda que, constamment, l'un de ses gens lui frappât la tête; on vint et on lui obéit. Mais, comme tous les grands et tous les chefs s'étaient enfuis, ce furent les gardes qui le frappèrent; ils le battirent avec une telle force, malgré ses cris, qu'il tomba évanoui sous leurs coups. Ainsi Nemrod vit finir, par une mouche, les mille années de son règne, pendant lesquelles il n'éprouva ni peine ni chagrins ; mais on rapporte qu'ensuite il passa quatre cents ans en enfer.

Lorsque Nemrod mourut, il avait pour compétiteur un nommé Qinteri (*porte-malheur*) qui lui succéda au trône. A la mort de

Digitized by Google

celui-ci, le pouvoir passa aux Arméniens qui le conservèrent pendant trois cents ans, puis, ce temps écoulé, la souveraineté sortit de leur maison et tomba aux mains des Perses.

J.-A. DECOURDEMANCHE.

Digitized by Google

UNE APPLICATION PRATIQUE DU SYNCRÉTISME RELIGIEUX

EN ANGLETERRE

Il existe à Londres une chapelle dont l'histoire résume bien l'évolution de la fraction la plus radicale du protestantisme anglo-saxon. C'est le petit édifice occupé à South Place, dans le quartier de Finsbury, par une congrégation qui, après avoir passé de l'orthodoxie protestante à l'unitarisme, suivit, il y a une quarantaine d'années, son ministre, le célèbre prédicateur religieux et orateur politique, William Fox, sur le terrain d'un théisme ne conservant de chrétien que le nom. Devenue, après la mort de Fox, la « Société religieuse de South Place », elle choisit pour ministre un Américain de talent, M. Moncure Conway, qui, après lui avoir fait rompre tout lien, même nominal, avec le christianisme, l'amena du théisme pur et simple à une sorte de religion libre, fondée sur la communauté du sentiment religieux et non plus sur la profession d'une croyance quelconque, fût-ce même la foi à l'existence de Dieu.

Dans ces conditions, elle était à point pour se rallier au mouvement de la « culture éthique » qui a pris corps aux États-Unis, il y a quatorze ans, sous l'inspiration de M. Félix Adler. Le but de ce mouvement est de donner exclusivement pour objet à la religion la morale, et surtout la morale « pratique », ou plutôt la pratique de la morale au sens le plus élevé, et cela à l'exclusion de toute théorie sur la nature de la divinité ou même sur la destinée de l'homme. A cet effet, ses adeptes se groupent dans des associations locales qui se proposent de concourir directement à l'amélioration matérielle et morale de la société humaine par

Digitized by Google

une série d'œuvres philanthropiques et éducatrices. Ils peuvent pratiquer n'importe quel culte et professer n'importe quelles opinions. Toutefois les *Sociétés pour la culture éthique* ont pris — ou gardé — l'usage de célébrer, chaque dimanche, un véritable « office », avec musique, chant et allocution d'un prédicateur en titre sur un sujet de morale ou d'histoire religieuse.

C'est ainsi que la *South Place Religious Society*, — devenue, depuis trois ans, la *South Place Ethical Society*, sous la direction d'un philanthrope américain, ancien coadjuteur de M. Félix Adler à New-York, M. Stanton Coit, — a organisé, le dimanche, durant les deux dernières années, une série de conférences destinées, sous le titre général de « Centres d'activité spirituelle » et de « Phases du développement religieux », à vulgariser les connaissances des principaux systèmes religieux anciens et modernes, particulièrement dans leurs rapports avec la conduite de la vie. Les comptes rendus de ces conférences ont été réunis, au nombre de quarante, dans un volume de 573 pages, intitulé *Religious Systems of the World, a collection of addresses delivered at South Place Institute in 1888-1889*[1].

En elle-même cette tentative a plus d'importance qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord. Sans doute, les conférences Hibbert, et d'autres institutions analogues, ont, depuis longtemps, habitué le public anglais à voir des hommes compétents se succéder dans la même chaire, pour exposer, à tour de rôle, l'histoire des mouvements religieux qu'à raison de leurs études spéciales ils étaient le plus à même de décrire. Mais ce qui faisait l'originalité de la combinaison projetée à South Place, c'est qu'il s'agissait non seulement de faire appel à des savants pour en obtenir un résumé scientifique des religions éteintes, mais encore de confier le soin de faire la description de leur propre religion à des représentants autorisés, ou du moins à des adeptes distingués des principaux groupes religieux ou philosophiques.

Ensuite les organisateurs ne se proposaient pas seulement de vulgariser la connaissance des principaux systèmes religieux,

1) 1 vol. in-8, London, Swan Sonnenschein and Cº, 1890. Prix : 7 sh., 6d.

Digitized by Google

mais encore — ainsi que nous l'apprend la préface du volume, — de rapprocher les hommes sincères de différentes croyances, « afin qu'ils devinssent plus capables de comprendre leur point de vue respectif et de se rendre justice les uns aux autres » ; ce qui rentre éminemment parmi les buts que poursuit la religion éthique. Cette pensée apparaît plus nettement encore dans le choix de la citation placée en tête du recueil, et empruntée à un récent article de l'*Universal Review* sur le progrès humain : « Un nouveau catholicisme s'est levé sur le monde. Toutes les religions sont tenues pour essentiellement divines ; elles représentent les divers angles sous lesquels l'homme regarde vers Dieu. La nouvelle tolérance fait envisager comme divines toutes les croyances qui ont aidé les hommes à dominer leurs appétits bestiaux par la contemplation des choses spirituelles et éternelles. »

On ne pourrait mieux définir le terrain sur lequel se place la propagande de la *South Place Ethical Society*. Cependant ni la plate-forme de l'Association, ni l'espèce de promiscuité religieuse dans laquelle allaient se trouver les divers conférenciers, n'a empêché ceux-ci de répondre à l'appel qui leur était adressé, sans distinction de secte ni même de religion. On a vu ainsi se suivre à la tribune, nous allions dire dans la chaire de South Place Chapel, — en même temps que quelques savants et littérateurs bien connus, — des anglicans, des méthodistes, des quakers, des indépendants, des congrégationalistes, des baptistes, des swedenborgiens, des unitaires, des guèbres, des juifs, des néo-bouddhistes, des théosophes, des théistes, des agnostiques, des positivistes, des sécularistes et même des catholiques romains, — sans compter les gens de la maison, — venant exposer chacun les vicissitudes et les titres de sa croyance ou de son Église particulière, avec une complète sincérité de conviction et une pleine liberté de langage.

La conférence, placée à juste titre en tête du recueil, comme une sorte d'introduction, sous le titre de : « Terrain commun du sentiment religieux » (*The Common Ground of Religious sentiment*), est l'œuvre d'un écrivain distingué, appartenant au chris-

Digitized by Google

tianisme libéral le plus avancé, M. Edward Clodd. Il y montre que ce terrain se trouve « dans le sentiment de la vénération que la science approfondit et dans la rectitude de conduite qu'elle rend possible. »

Vient ensuite un groupe de travaux respectivement consacrés aux croyances des Assyriens par M. le chanoine G. Rawlinson (*The Religion of the Assyrians*); — des Babyloniens par M. W. St. Chad. Boscaven (*The Religion of Babylonia*); — des anciens Chinois par M. James Legge (*Confucius the Sage and the Religion of China*); — des Taoistes par M. F. H. Balfour (*Taoism*); — des Hindous par sir Alfred C. Lyall (*Hinduism*); — des Sikhes par M. Frédéric Pincott (*Sikhism*); — des mithraïstes par M. John M. Robertson (*Mithraism*); — des mahométans par M. G. W. Leitner (*Muhammadanism*); — des anciens Germains par M. F. York Powell (*Teutonic Heathendom*), etc. [1].

On ne pouvait mieux réussir dans le choix des savants chargés de vulgariser le résultat des dernières investigations sur les diverses religions historiques. Sans doute, la plupart de ces éminents conférenciers ne nous ont guère fourni qu'un résumé d'études déjà publiées par la plupart d'entre eux. Mais ce sont des résumés qui ont l'avantage d'être faits par l'auteur lui-même et, en conséquence, de nous offrir la condensation exacte de sa pensée.

Les conférences se rapportant aux sectes actuelles et aux groupes « philosophiques » comprennent plusieurs études de l'influence qu'ont exercée sur le développement religieux des âges subséquents quelques grandes personnalités, telles que Dante (*The Religion of Dante*) par M. Oscar Browning; — Spinoza (*Spinoza*) par sir Frédéric Pollock; — Chalmers, le principal fondateur de l'Église libre d'Écosse (*Thomas Chalmers*) par M. David Frotheringham. — Ici encore on peut dire que les organisateurs ont eu la main heureuse dans le choix de leurs auxiliaires.

1) Citons encore parmi les conférences qui n'ont pu être publiées dans cette première édition *The Religion of Egypt*, par le prof. J. Estlin Carpenter, *The Religion of ancient Greece*, par M. Andrew Lang, et *The Religion of ancient Rome*, par le Dr G.-C. Zerfi.

Digitized by Google

Le bouddhisme devait tenir une place considérable dans cet exposé des phases que traverse la pensée religieuse contemporaine. En dehors du néo-bouddhisme occidental, mis en relief par un des Pères de la théosophie (*Esoteric Buddhism* par M. A. P. Sinnett), nous avons trois conférences respectivement consacrées par le Rév. Samuel Beal au bouddhisme chinois (*The origin of the spiritual activity developed in Buddhism as it exists in China*) ; par M. Arthur Lilie à l'influence que la discipline, les dogmes et les légendes du bouddhisme auraient pu exercer sur les rédacteurs des Évangiles (*Buddhism in Christianity*) ; enfin par Mme Fréd. Macdonald à l'histoire proprement dite du bouddhisme et de son fondateur (*Buddha and Buddhism*). Cette dernière étude est surtout à signaler par la clarté du style, l'étendue des connaissances et une sûreté de méthode où l'impartialité scientifique n'exclut pas un effort sympathique, pour faire à la religion du Bouddha la part qui lui revient dans le développement religieux de l'humanité.

On conçoit que nous ne puissions analyser ici tous ces travaux. De dimension, et parfois de valeur inégale, ils sont surtout intéressants par leur juxtaposition et, plus encore, par la pensée qui en constitue le lien. C'est, en effet, un symptôme intéressant et significatif que tous ces conférenciers, si divers de dénomination et de doctrine, ont, presque tous, justifié le vœu de la préface, non seulement en se rapprochant du terrain commun à toutes les religions, mais encore en se témoignant réciproquement un esprit de tolérance et de justice qu'on n'est guère habitué à constater dans les rapports entre représentants de diverses Églises.

Que cet esprit se soit rencontré chez les orateurs du protestantisme libéral, de l'unitarisme, du théisme, du positivisme et de la culture éthique, c'est là une conséquence naturelle et logique de leur position doctrinale. Tout au plus y a-t-il à constater qu'ils ont été particulièrement heureux dans la façon dont ils l'ont exprimé : « Les Unitaires, dit le Rév. W. H. Croskey, pasteur d'une des congrégations unitaires les plus importantes de Birmingham, dans sa dissertation sur l'Unitarisme (*The Unitarians*),

Digitized by Google

croient qu'une noble vie est la suprême exigence du Dieu qu'ils vénèrent..... Un homme peut être un païen, un juif, un chrétien, un confucien, un bouddhiste, un mahométan, un je ne sais quoi, catholique ou protestant de n'importe quelle secte; il peut être un sceptique, un agnostique; bien plus, il peut déclarer qu'il n'a pas de motif pour croire à une religion quelconque. Cependant, s'il est honnête homme et s'il s'efforce de faire son devoir envers ses semblables, je le tiens, du fond du cœur, pour un saint accepté par Dieu. » — Le Rév. Ch. Voysey, qui quitta, il y a quelques années, l'Église anglicane pour fonder l'Église théiste de Londres, tient un langage non moins large dans sa conférence sur les doctrines du théisme (*Theism*). — De son côté, M. Frédéric Harrison, l'écrivain distingué qui passe pour le principal disciple d'Auguste Comte en Angleterre (*Humanity*) affirme à son tour que les positivistes (ou plutôt les comtistes) « se sentent en sympathie de but avec les autres Églises, car l'objet de toutes les religions est le même ». — « Le positivisme, ajoute-t-il, peut presque s'exprimer dans les mêmes termes que toutes les autres religions sur la folie et le danger de vouloir étouffer le sentiment religieux. » — Il n'est pas jusqu'à un athée militant, M. Foote, qui, tout en revendiquant le droit de « détruire » ce qu'il regarde comme des superstitions, ne reconnaisse, dans son exposé du mouvement séculariste (*The Gospel of Secularism*), que « le sécularisme, à proprement parler, n'est pas irréligieux, mais seulement anti-théologique, en ce sens qu'il repousse la théologie comme guide et autorité en cette vie ». — « Sans doute, déclare-t-il, beaucoup de sécularistes sont athées; néanmoins d'autres sont théistes, et ceci prouve la compatibilité du sécularisme avec une attitude soit positive, soit négative, relativement à l'hypothèse d'une suprême intelligence de l'univers. »

Mais ce qui est remarquable, c'est de retrouver un langage analogue, ou du moins des tendances à peu près aussi larges chez des représentants autorisés d'Églises orthodoxes. Voici le Rév. Edw. White, ancien président de l'Union des Congrégationalistes anglais et gallois, qui n'hésite pas à déclarer (*Independency or local Church Government*) que tous les hommes de bien

Digitized by Google

craignant Dieu sont intérieurement semblables les uns aux autres, et que telle est la leçon qu'il a tirée de ses quarante-sept années de prédication active. « On a le sentiment, ajoute-t-il, que, si les âmes de ces hommes pouvaient être extraites de leur corps — spécialement des corps religieux ou non religieux auxquels elles appartiennent — elles pourraient former ensemble une Église catholique et apostolique, propre à combattre efficacement les puissances des ténèbres dans les Églises, aussi bien qu'au dehors. »

Le président de l'Union des Baptistes, le Rév. John Clifford (*The place of Baptists in the Evolution of British Christianity*) n'est pas resté en arrière des déclarations précédentes. « L'existence et l'œuvre des Baptistes, dit-il, forment seulement une part utile du christianisme britannique pour autant qu'ils représentent un des degrés à franchir par l'esprit humain dans le développement logique de la vie religieuse. Les services rendus à l'humanité, tel est le critérium suprême de la valeur des Églises. » — Même le chanoine anglican Georges H. Curteis, après avoir retracé l'histoire de l'Église anglicane (*The Church of England*), n'hésite pas à reconnaître que les « rites et les cérémonies n'ont guère d'importance réelle » et que la charité est tout, c'est-à-dire l'esprit de sacrifice pour le bien d'autrui, « un esprit d'amour serein et généreux ».

Nous ne relevons ici que les paroles les plus caractéristiques en ce sens. Si nous sortons du christianisme, nous retrouvons la même tendance dans la description du parsisme par M. Dadabhai Naoroji, ancien ministre du Gaikwar de Baroda (*The Religion of the Parsis*), ainsi que dans les deux conférences consacrées au judaïsme, l'une (*The Jews in modern times*), par le Rév. D. W. Marks, rabbin de la synagogue de Londres-Ouest, l'autre (*Jewish Ethics*) par le Rév. Morris Joseph, ancien rabbin d'une synagogue de Liverpool. « Le but final de la religion, dit ce dernier, c'est la moralité. Voilà la vérité centrale du judaïsme..... Dans chaque étape de son développement, le judaïsme a enseigné que la foi et le rite sont seulement des routes qui mènent à la rectitude, et que, bien au-dessus de l'obéissance à la loi cérémo-

Digitized by Google

nielle, au-dessus même de la possession de la vérité théologique, se trouve la pureté du cœur et la sainteté de la vie. »

Il faut remarquer que ce côté éthique des religions est également celui sur lequel insistent le plus MM. Legge, Balfour, Samuel Beal, Alfred Lyall, F. Pincott, G. Pfoundes et G. W. Leitner dans les études purement scientifiques qu'ils consacrent aux religions de l'Orient. « Un jour viendra, conclut M. Leitner, où les chrétiens honoreront davantage le Christ en honorant aussi Mahomet... Il y a un terrain commun entre le mahométisme et le christianisme, et celui-là est un meilleur chrétien qui vénère les vérités énoncées par le prophète Mahomet. »

Un fait qui prouve pour l'esprit tolérant des catholiques anglais, c'est que deux de leurs écrivains les plus distingués, MM. B. F. C. Costletoe et W. S. Lilly, n'ont pas hésité à se commettre au sein d'une société aussi éclectique pour donner leur note dans cette symphonie des religions. Il est vrai que, chez le premier des deux, cette note est assez discordante. En effet M. Costletoe, qui a donné deux conférences (*The Church Catholic* et *The Mass*), s'est constamment efforcé de démontrer à ses auditeurs qu'en bonne logique il n'y avait pas de terme moyen, ni même de point intermédiaire, entre la vérité et l'erreur, c'est-à-dire entre une soumission sans réserve à la doctrine de l'Église romaine et l'acceptation du matérialisme ou plutôt du nihilisme le plus absolu, en morale aussi bien qu'en philosophie et en religion.

Tout autre est l'esprit dont s'est inspiré M. W. Lilly dans sa conférence sur le Mysticisme, c'est-à-dire sur le sens du suprasensible, le sentiment d'une communion avec le divin (*Mysticism*). M. W. Lilly, ancien fonctionnaire du gouvernement anglais dans l'Inde, n'est pas le premier catholique venu : collaborateur fréquent et distingué des principales revues anglaises, il est actuellement secrétaire de l'*Union catholique de la Grande-Bretagne*. Cependant, il n'hésite pas ici à reconnaître une valeur aux religions même les plus grossières, dans la mesure où elles élèvent l'homme au-dessus de la vie des sens et tendent à lui inculquer le sentiment de l'idéal : « Dans la maison du Père spirituel, dit-il, il y a beaucoup de demeures. Que celui qui habite les

Digitized by Google

templa serena des hautes pensées, ne méprise pas les fétichistes dans leur sanctuaire, les *Peculiar People* [1] dans leur tabernacle, les Salutistes dans leur caserne. Insconsciemment, passivement, ils sont peut-être en possession de cette synthèse supérieure que nous peinons pour acquérir. » Non content de citer élogieusement à cet égard Carlyle, Emerson, Mathew Arnold, Amiel et même Schopenhauer, il rappelle, à côté de l'assertion d'Herbert Spencer, que, même dans les doctrines les plus fausses, il y a « une âme de vérité », — cette remarquable parole du cardinal Newman, « qu'aucune religion n'est fausse, de quelque somme d'erreurs qu'elle puisse être mélangée ».

Le volume se termine par deux conférences, qui ont peut-être été placées intentionnellement à la fin, en guise de conclusion. C'est d'abord une définition de la Culture éthique (*The Ethical Movement defined*) où M. Stanton Coit, naturellement désigné entre tous pour cette tâche, explique sous quel rapport ce mouvement diffère à la fois, d'une part des Églises même les plus avancées, d'autre part des différents groupes connus sous le nom d'agnostiques, de comtistes, de sécularistes, de socialistes, etc. « Nous ne sommes pas, dit-il, une Église, nous sommes accessibles aux membres de toutes les sectes, mais nous espérons que, sous notre influence, ces membres arriveront à faire de leurs Églises respectives des associations poursuivant un but analogue au nôtre, c'est-à-dire plaçant le lien religieux dans le désir de poursuivre le bien de l'humanité. »

Le dernier essai : *A National Church*, par M. Arthur W. Hutton, peut sembler, au premier abord, un corollaire du précédent. L'auteur voudrait qu'au lieu de supprimer l'Église officielle ou plutôt les rapports entre l'État et l'Église anglicane, on se bornât à transformer celle-ci en une vaste association d'éducation morale et humanitaire. A cet effet, il propose d'abord de supprimer le *credo* obligatoire, auquel doivent encore souscrire tous les ministres anglicans, ensuite de remettre la nomination

1) Litérallement : *Gens à part*, une des sectes les plus excentriques du protestantisme anglais.

Digitized by Google

de ces derniers aux mains d'autorités administratives directement élues par le peuple telles que les conseils de comté. Nous n'avons pas à discuter ici les détails de ce plan. Il est certain que la suppression des « XXXIX articles », constituerait un grand soulagement pour la majorité du clergé anglican et un progrès sérieux dans les voies de la liberté religieuse. Mais, quant à la combinaison électorale de M. Hutton, on peut se demander si elle n'aurait pas pour principal résultat de faire entrer, à un degré aujourd'hui heureusement inconnu en Angleterre, la religion dans la politique et la politique dans la religion.

Plus conformes à l'esprit général du recueil, et même aux tendances générales du protestantisme anglo-saxon, nous semblent les conclusions de M. J. Allanson Picton, ancien ministre Indépendant, aujourd'hui membre du Parlement, lorsque dans sa conférence sur le Non-Conformisme (*Non Conformity*), il fait valoir les services qu'a rendus à l'Angleterre l'indépendance ou plutôt le *self government* des groupes religieux. « Si je devais résumer, dit-il, les avantages que notre pays a retirés du non-conformisme, je dirais qu'ils sont surtout compris dans la revendication de la tolérance, dans l'alliance de la libre pensée avec l'esprit de révérence, enfin dans l'exercice des arts du *self government*... La variété des formes qui ont prévalu parmi les non-conformistes, les sacrifices qu'ils ont appris à faire pour leurs opinions religieuses, le frottement qui s'est opéré entre leurs diverses convictions et la charité qu'ils ont été amenés à exercer les uns envers les autres, toutes ces influences se sont combinées pour produire, moins un régime de tolérance qu'un esprit de tolérance. Bien plus, elles ont concouru à engendrer la conviction que toutes les religions ont leur signification et que toutes ont été de quelque utilité au genre humain. Voilà pourquoi, dans ce pays, le progrès de la libre pensée n'est pas seulement destructif, mais constructif aussi. »

Telle est bien, en effet, la conclusion la plus claire de la tentative que nous venons de décrire. Cette tentative procède d'une pensée essentiellement moderne, mais l'application qui en a été faite est tout anglaise ou plutôt anglo-saxonne. Il est douteux

Digitized by Google

qu'on eût pu trouver, ailleurs qu'en Angleterre ou aux États-Unis, les éléments d'une pareille série de conférences. En supposant que ni les organisateurs, ni les conférenciers, ni les auditeurs n'eussent fait défaut, sur le continent européen, dans quelques grands centres de culture, croit-on que les hommes les plus compétents tant en histoire qu'en religion auraient aussi facilement consenti à apporter leur concours? Enfin, l'eussent-ils même accordé, reste à voir s'ils seraient entrés dans l'esprit de la combinaison, comme la plupart des conférenciers dont nous venons de relever les déclarations concordantes.

Sans doute, ce serait une exagération de s'imaginer que, même en Angleterre, les sectes, voire les religions, soient prêtes à tomber dans les bras les unes des autres pour se vouer ensemble à leur œuvre essentielle de charité et de moralisation. Mais c'est déjà beaucoup d'y trouver, au premier rang des principales communautés religieuses, un groupe croissant d'esprits généreux qui ont le sentiment d'une communion supérieure à toutes les divergences doctrinales et qui se sont réunis pour le proclamer hautement vis-à-vis les uns des autres. Si jamais ce point de vue venait à se généraliser, il amènerait, non seulement dans les rapports réciproques des Églises, mais encore dans leur conception de la valeur relative de la vérité religieuse, des modifications tellement profondes qu'elles équivaudraient à l'avènement d'une religion nouvelle. Celle-ci pourra dire que les Conférences de South Place auront été son premier Concile.

Sans aller aussi loin, nul ne peut se refuser à reconnaître que ces conférences ont pleinement répondu à l'attente de leurs organisateurs, et leur réussite est de bon augure, pour quiconque croit à la possibilité d'une paix religieuse basée sur la connaissance plus exacte des religions et sur l'appréciation plus juste de leur rôle.

GOBLET D'ALVIELLA.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Manuel pour étudier le sanscrit védique. — *Précis de grammaire, Chrestomathie, Lexique*, par A. Bergaigne et V. Henry. Paris, Émile Bouillon, éditeur, 1890.

Ce livre qui paraît sous le nom de MM. Bergaigne et Henry, n'est l'œuvre du regretté professeur de la Sorbonne que dans une mesure qu'il est bien difficile de déterminer d'une manière exacte d'après les indications fournies par la *Préface*. S'il en ressort que la grammaire, le lexique et l'annotation de tous les morceaux qui n'appartiennent pas au *Rig-Véda* sont exclusivement de la main de M. Henry, on ne sait guère la part qu'il faut faire à chacun des deux auteurs dans les notes interprétatives qui accompagnent les quarante-deux hymnes du *Rig-Véda* dont le texte nous est donné. L'un et l'autre avait fait préalablement une traduction de ces hymnes. Celle de Bergaigne, qui n'était sans doute pas définitive, a été retrouvée dans ses papiers, accompagnée de notes nombreuses. « C'est en la *collationnant* avec la mienne, dit M. Henry, en la *complétant* par les notes et les souvenirs d'anciens élèves du cours de sanscrit, et en *utilisant* les remarques critiques, grammaticales et littéraires qui m'ont paru pouvoir entrer dans une chrestomathie élémentaire, c'est-à-dire essentiellement sur les bases du travail de Bergaigne que je suis parvenu à établir le mien. » On voit quelle marge une pareille déclaration laisse aux hésitations de quiconque voudrait essayer de fixer les responsabilités. Une collation n'implique pas nécessairement des emprunts, surtout textuels; et l'on peut utiliser les notes du genre de celles dont il s'agit dans une mesure extrêmement variable et qui l'est d'autant plus, dans le cas actuel, que M. Henry ne fait pas mystère qu'il les a complétées.

Ce qui suit n'est pas fait pour rendre moins perplexe. « Sans décliner le moins du monde la responsabilité des interprétations ou des corrections discutables, ajoute M. Henry, qu'on pourra rencontrer dans cette partie de l'ouvrage (les textes du *Rig-Véda*), je dois déclarer que la plupart sont de lui (Bergaigne) et que j'en ai même maintenu, de propos délibéré, quelques-unes qui me semblent encore assez douteuses. »

Digitized by Google

Comment M. *H.* peut-il se déclarer responsable de notes dont la plupart ne sont pas de lui et dont quelques-unes même lui semblent « douteuses »? Il y a là un semblant de contradiction qui trahit de l'embarras. Interprétons, en nous rendant compte de ce que M. Henry ne pouvait guère dire lui-même expressément, qu'étant donnée la part considérable qui, de toute façon, lui revenait dans le travail et surtout la nécessité où il était d'y mettre à lui seul la dernière main et de se décider *motu proprio* pour toutes les difficultés qui restaient à trancher quand il s'est agi d'en coordonner les matériaux, il a dû prendre sur lui de les contrôler tous, même ceux qui émanaient de Bergaigne. C'était la condition indispensable de l'achèvement du *Manuel*. Ce fait, qui ressort forcément des circonstances, nous permet de prendre à la lettre, sans avoir à craindre d'abuser d'une déclaration ou l'on pourrait ne voir qu'une formule de circonstance, les termes dans lesquels il assume un fardeau dont nous ne contesterons pas la lourdeur : M. Henry est non seulement l'auteur de la plus grande partie du *Manuel*, mais il est bien aussi l'*éditeur responsable* de l'ouvrage tout entier [1].

Personne ne saurait trouver mauvais, et lui moins que tout autre, que nous le considérions comme tel.

Ce point tranché, nous ne dirons que peu de chose des questions générales que soulève le *Manuel*. Nous ne saurions pourtant ne pas faire remarquer que, comme tous les ouvrages du même genre dont il a été précédé, il ne peut guère dispenser des explications d'un maître. L'intelligence du *Rig-Véda* est inséparable d'une théorie complète des idées, de la mythologie et du culte védiques. Toute exégèse de détail du genre de celle qu'on trouve dans les notes de MM. *B* et *H.* est insuffisante sans des références à une œuvre d'ensemble qui soit leur source commune. La *Religion védique* de Bergaigne semblerait, il est vrai, constituer l'œuvre que nous avons en vue. Mais peut-on considérer ce grand ouvrage, à supposer qu'on admette le système sur lequel il est fondé, comme un instrument propre à l'explication directe du *Rig-Véda* à l'usage des commençants? Aucun de ceux, pensons-nous, qui l'aura pratiqué n'hésitera à répondre par la négative. La difficulté toutefois n'est pas seulement dans le caractère plutôt polémique et déductif que didactique de la *Religion védique*; elle tient aussi aux conditions d'exécution du *Manuel* lui-même. Si les notes d'un caractère un peu général et qu'on peut croire rédigées ou inspirées par Bergaigne sont en rapport étroit avec les parties doctrinales du livre où il a exposé ses théories, il n'en est pas de même de l'interprétation de détail, c'est-à-dire du sens particulier des vocables qui, le plus souvent, nous a paru empruntée au *Lexique* de Grassmann. Il

1) M. Henry assure qu'il n'a modifié tout au plus que deux ou trois interprétations ou corrections de Bergaigne dont il a fait usage pour le *Manuel*. Je n'ai pas le droit de mettre en doute son affirmation, mais j'ai celui de constater que, dans la partie du lexique dont j'ai contrôlé les données (environ 8 pages sur 156), j'ai rencontré quatre ou cinq mots importants, comme on le verra plus loin d'ailleurs, pour lesquels le sens indiqué est tout différent de celui que Bergaigne avait donné autrefois dans ses *Études sur le lexique du Rig-Véda*.

Digitized by Google

est inutile d'insister sur le profond désaccord qui doit en être la conséquence. Rien de plus différent que la méthode appliquée par l'un et l'autre de ces savants à l'établissement du sens des mots védiques; et qui ne sait que, dans l'esprit de Bergaigne, le sens de chacun de ces mots s'accordait avec le sens général du système dont il était l'auteur? C'est, on peut le dire tenter d'allier l'eau et le feu que d'employer les significations de détail indiquées par Grassmann à l'éclaircissement des textes dont on entend rattacher les grandes lignes au système exposé dans la *Religion védique*. C'est pourtant ce qui a été essayé dans le *Manuel*.

De ce fait, et pour d'autres causes encore, il y a de nombreuses observations à présenter sur le contenu du *Lexique*. C'est ce que nous allons montrer par l'examen des explications relatives à un certain nombre de mots, empruntés aux premières pages (179-188) de la partie consacrée à la lettre *a*[1].

« *A*, thème démonstratif, d'où l'instrumental singulier *enâ*, employé souvent comme adverbe : *para enâ*, « au delà de ». — C'est l'adverbe *paras* qui, suivi d'un complément à l'instrumental signifie à lui seul « au delà de ». Dans le passage auquel renvoie M. *H.*, *RV.*, X, 125, 8, les mots *paro divâ para enâ pṛthivyâ* doivent se traduire par « au delà du ciel, au delà de ceci (à savoir) la terre ». En d'autres termes, *pṛthivyâ* est apposé à *enâ*. Cf. I, 164, 17 : *âvaḥ pareṇa para enâvareṇa padâ*, « au-dessous du lieu supérieur, au-dessus de ce lieu inférieur » ; X, 31, 8 : *naitâvad enâ paro anyad asty uksâ*, « il n'est pas d'autre taureau pareil à lui. » Cf. encore I, 164, 18 et 43 et X, 27, 21. De bonne heure le pronom *idam* est devenu d'usage courant pour désigner ce monde, la terre.

« *Amça* (rac. *aç*, atteindre, obtenir, etc.), partie, lot, etc. » — Au point de vue étymologique, ce mot est bien plus sûrement en rapport avec le grec ἀγ-νυμι qu'avec la racine sanscrite indiquée (Cf. *aṅga*, même sens que *amça*).

Au passage du *R. V.*, VII, 32, 12, où il figure (*ud in nv asya ricyate* 'mço *dhanam na jigyusaḥ ya indro harivân*... *dadhâti somini*), M. *H.* propose à tort de construire *asya* avec *sominas* sous-entendu; l'interposition et le voisinage de *yu indro* ne le permet pas. Le sens est : « Cet Indra aux chevaux brillants, le vainqueur auquel suffit (ou est destinée) la part (l'offrande du sacrifice) pareille au butin (recueilli dans le combat)..... est généreux pour celui qui lui prépare le soma. »

« *Aktu* (rac. *añj*, oindre): 1° onguent, fard ; 2° la nuit en tant qu'elle « oint » le ciel de sa couleur noire ».

Une des idées les moins heureuses de Bergaigne a été de vouloir retrouver partout dans la racine *añj* et ses dérivés le sens d' « oindre, enduire ». Quand il

1) Pour ne pas donner à cet article un développement excessif, je supprime les observations critiques auxquelles pourraient donner lieu dans cette même partie les mots *amhas*, *aksa*, *aksi*, *aksita*, *agra*, *aṅgiras*, *achokti*, *añc*, *añji*, *añjimant*, *atapyamâna*, *atipaçya*, *adabdha*, *adruh*, *adhvan*, *adhvasman*, *anaḍ-vah*, *anamîva*, *anâdhṛs* et *anâdhṛsya*, *anuvrata*, *anusvadham*, *antâr*, *antâ* et *annam*.

Digitized by Google

apparaît, et c'est assez rare, il est secondaire. Le sens primitif est « briller, faire briller ». A *aktu*, cf. tout particulièrement le grec ἀκτίς, rayon de lumière. *Agnis*, feu, et le latin *ignis* se rattachent à la même racine. Dans aucun des passages auxquels renvoie M. *H.* le sens qu'il indique n'est applicable : *RV.*, VI, 69, 3 : *sam vâm añjantv aktubhir matînâm sam stomâsaḥ çasyamânâsa ukthaiḥ*, « que les hymnes chantées (par nous) vous fassent apparaître au moyen de l'éclat de nos prières, au moyen de nos invocations ». — Les hymnes qui appellent les dieux au sacrifice sont comparées à des lumières qui les manifestent. — *RV.*, X, 37, 9 : *yasya te viçvâ bhuvanâni ketunâ pra çerate ni ca viçante aktubhiḥ*, « toi (soleil) à la lumière duquel tous les êtres se lèvent, aux rayons duquel ils rentrent chez eux. » Il est de toute évidence qu'il ne saurait être question ici de la nuit et que *aktubhiḥ* n'est pas un « instrumental de temps » comme le veut M. *H.* à la suite de Grassmann. — *RV.*, X, 14, 9 : *ahobhir adbhir aktubhir vyaktam yamo dadâty avasânam asmai* : « Yama lui donne une résidence manifestée avec (c'est-à-dire pourvue) des jours (le temps?), des eaux, des lumières. »

Dans des expressions comme *tamasaç cid aktûn*, *RV.*, VI, 65, 1, il faut probablement entendre « les aspects, les apparences, les manifestations de l'obscurité ».

« *Agha-rud*, aux hurlements affreux, hurlant des incantations malfaisantes ». — Le second sens seulement est exact; *rud*, nom d'agent, ne saurait être le terme final d'un composé possessif avec le sens de « hurlement » ; de plus *agha* ne signifie pas « affreux ».

« *A-cit*, qui ne comprend pas, inintelligent ».

Le sens propre et premier est « qui ne brille pas, qui n'a pas de lumière ».

Le passage cité, *RV.*, VII, 86, 7 : *acetayad acito devo*, n'acquiert toute sa valeur que si on se reporte à ce sens et qu'on traduise : « le dieu (le lumineux) a éclairé ceux qui sont sans lumière ».

« *Añj*, oindre, parer ». — Au passage cité, le sens est « faire briller, faire apparaître » (cf. sur *aktu*). *RV.*, I, 61, 5 : *asmâ id u saptîm iva çravasyendrâyârkam juhvâ sam añje*, « je fais apparaître (briller) (je chante) un hymne à Indra avec une cuiller qui est l'éloge, et (je fais par là apparaître l'hymne) comme (je ferais apparaître par le même moyen) les sept chevaux qui composent son attelage ». — Comparaison entre la voix qui fait briller l'hymne et la cuiller du sacrifice qui fait briller l'oblation, ou le feu qui la consume, en la versant sur l'autel; de plus l'hymne fait apparaître avec Indra (en l'invoquant) son char et ses chevaux. Pour cette partie de l'interprétation, cf. celle qui a été donnée ci-dessus du passage du *RV.*, VI, 69, 3, au mot *aktu*.

« *Atividdha-bhesaja*, de *atividdha*, blessure faite par la pointe d'une arme ». — *Atividdha* signifie « transpercé, blessé », et non « blessure ; » *atividdha-bhesaja* est « ce qui guérit quelqu'un blessé (d'une flèche, etc.) ».

« *Atri*, chantre mythique ». — Le passage cité sous ce mot, *RV.*, VII, 68, 5, a mis bien inutilement martel en tête à M. *H.* : *citram ha yad vâm bhojanam nv asti ny atraye mahisvantam yuyotam. yo vâm omânam dadhate priyaḥ san.* —

Digitized by Google

Mahis-vantam, même sens que *mahas* accompagné du suffixe *vant*, s'accorde avec *ománam* dérivé de *av* et qui « signifie chose favorable » en général. Le sens est : « Puisque vous avez une nourriture brillante (c'est-à-dire, riche, abondante) accordez à Atri d'aussi grandes faveurs que celles dont il est prodigue envers vous auxquels il est cher ». — Les faveurs d'Atri sont les boissons du sacrifice ; celles qu'il attend en retour des Açvins sont tous les dons dont ils disposent. Inutilité donc de la correction arbitraire *mahisí-vat*. Nulle nécessité non plus de donner le sens de « prendre » à *dadhate* ; les exemples de l'emploi des formes du moyen de la racine *dhá* dans le sens de « recevoir » sont nombreux.

Entre une infinité d'autres exemples où le sens incompris, quoique très simple, a donné lieu aux plus étranges hypothèses de la part de M. *H.*, je me bornerai à citer encore les suivants : *RV.*, I, 61, 12 : *asmá id u pra bhará tutujáno vṛtráya vajram íçánaḥ*, « fais-lui l'oblation (à lui Indra qui est) puissant quand il lance le vajra contre Vṛtra ». — Ellipse du relatif après le démonstratif avec lequel il est en corrélation. M. *H.* imagine plusieurs hypothèses qui d'ailleurs sont toutes à côté, sans s'en tenir à aucune. — *RV.*, VII, 68, 2 : *tiro aryo havanâni çrutam naḥ*, « notre prière (mot à mot : ce qui est entendu venant de nous) va au delà (ou puisse aller au delà) des invocations de l'ennemi ». Note de M. *H.* : « Lire peut-être *çrutam* (au lieu de *çrutám*) et traduire « écoutez-nous à travers », c'est-à-dire « sans vous laisser aller arrêter par ». — *AV.*, I, 22, 3 : *yá rohiṇír devatyá(s)*. « Les divinités qui s'appellent *Rohiṇís* ou qui sont brillantes » (jeu de mots sur le double sens étymologique de *rohiṇí*). M. *H.* suppose au lexique que *devatyá* peut être le nom d'un animal. Il dit en note, sur le vers cité : « Le texte doit être corrompu. La correction la plus anodine consisterait à écrire *rohiṇídevatyá* et à suppléer *ṛças*, etc. » Il est plus anodin encore, on le voit, en prenant *devatyá* = *devatá* pour un féminin, de ne rien corriger et de ne rien suppléer. Tel quel, le texte est des plus clairs.

« *Adana*, nourriture, fourrage. »

Les dérivés en *ana* ont, en général, le sens actif de la racine. *Adana* est le fait de manger. Des chevaux *okivamsaḥ* (sous-entendu) *adane* (*RV.*, VI, 59, 3) sont des chevaux qui ont le désir de manger ou du plaisir à le faire, car *okivas* signifie « désireux » et non pas « séjournant auprès de », comme l'indique M. *H.*

« *A-diti*, racine *dá* « lier », par suite primitivement « indépendance, liberté absolue. » — Il est contraire à tout ce que nous savons sur les développements primitifs des conceptions mythologiques que, dès les temps védiques, on ait pu diviniser (et pourquoi ?) la Liberté ou l'Indépendance. D'autre part, l'hypothèse que j'avais proposée autrefois de voir dans *aditi* une racine *ad* « briller » manque trop de preuves pour pouvoir être maintenue. *Aditi*, s'il faut rattacher le mot à la racine *dá*, « lier », signifierait bien « celle qui n'a pas de lien » (pour elle ou les autres) « celle qui n'est pas liée » ou « qui ne lie pas » et désignerait ainsi une divinité lumineuse, opposée à *Diti*, « celle qui lie », mythe antérieur et dont la conception se rattacherait à celui de *Vṛ-tra* l'enveloppeur et de *Das-yus*, racine *das*,

Digitized by Google

« lier » (cf. δεσ-μός) primitivement, les démons-nuages qui liaient, enveloppaient les rayons du soleil et les eaux célestes. *Aditi*, qui est le contraire, se range naturellement avec les *Adityas*, ses enfants, parmi les divinités solaires. En conséquence de ce qui précède, *aditi-tva* n'est pas seulement le « fait d'être sans liens », mais celui de ne pas être serré, maltraité, d'où le rapprochement habituel avec *anâgâstva* « le fait d'être exempt de ce qui fait du mal (moral), du péché ».

« *Adri*, rac. *dar*, par suite primitivement « impossible à fendre »[1], « roche, montagne, etc. » — L'étymologie donnée pour *adri* est de celles qu'avec bon nombre d'autres, il eût fallu laisser à Grassmann. Rien de moins naturel à première vue qu'une pareille dérivation significative. Du reste, d'où viendrait le sens passif? A supposer exacte la relation avec la racine *dar* « fendre », *adri* ne pourrait guère signifier que « ce qui ne brise pas, ne fend pas ».

« *Adhîti*, connaissance, souvenir; *adhi gâ*, revenir à soi, reprendre connaissance. » — Si l'on rapproche le passage cité *AV.*, II, 9, 3 : *adhîttr adhy agâd ayam adhi jîvapurâ agan*, du passage parallèle V, 30, 6 : *dûtau yamasya mânu gâ adhi jîvapurâ iti* et de l'expression *adho gam*, « aller en bas, aux enfers; périr », on ne doutera pas que *adhi gâ* signifie ici « revenir au-dessus (sur terre, en vie) » et *adhîti* le fait correspondant, avec allusion peut-être à l'idée de prendre ou reprendre connaissance.

« *Adhri-gu*, racine *dhar*, prob., « dont la vache ne retient pas (son lait) », « dont la vache est généreuse ». — Cette étymologie me paraît aussi peu sûre que M. *H.* la trouve probable. *Dhar* ne signifie, pas « retenir, refuser », mais « tenir, porter ». A la supposer composée comme on le dit, l'expression devrait plutôt signifier « vache qui ne produit pas de lait ». Bergaigne (*Études sur le lexique du Rig-Véda*) semblait disposé à admettre le sens « qu'on ne peut arrêter », ce qui est bien différent de celui que propose M. *H.*

« *Adhvara* « sacrifice », dérivé de *adhvan* « chemin », les phases d'une solennité religieuse étant assimilées à celles d'un chemin parcouru. » — Voilà encore une étymologie qu'il valait mieux laisser à Grassmann. *Yâman*, « course », ne signifie jamais sacrifice, comme M. *H.* le prétend[2]. La racine est la même que dans *athar-van*, « prêtre en tant qu'*allumeur* du feu du sacrifice »; on connaît le zend *atar*. Les racines *ath* et *adh*, dans l'acception de brûler, sont des variantes de *edh*, *indh*, même sens. Cf. pour la signification le grec θύω, « brûler », la (graisse des victimes), d'où « sacrifier », etc. Pour l'adoucissement de *ath* en *adh*, cf. racine *at*, « aller », dans *atithi* et *adh*, même sens, dans *adhvan*.

« *Anapinaddha*, qui n'est pas lié, qui a cessé d'être retenu ». — Le vers cité à propos de ce mot n'a pas été compris. Le texte (*RV.*, VI, 72, 4) *indrâsomâ pakvam âmâsv antar ni gavâm id dadhathur vaksaṇâsu. jagṛbhathur anapinaddham âsu ruçac citrâsu jagatîsv antaḥ* —, signifie : « Indra et Soma

1) M. *H.* a sans doute voulu dire « qui ne peut être fendu ».
2) Voir Pischel et Geldner, *Vedische Studien*, I, 98.

Digitized by Google

ont placé à l'intérieur des mamelles crues des vaches le (lait) cuit, — c'est-à-dire chaud). Ils ont pris dans ces (vaches) bigarrées et mobiles le (lait) blanc détaché des liens (qui le retiennent immobile, l'emprisonnent, dans les mamelles) ». Tout ce vers est en antithèses : de même que le lait *cuit* s'oppose aux mamelles *crues*, il y a contraste cherché entre l'indication de la *blancheur* du lait et de la *bigarrure* de la robe des vaches, et, en second lieu, entre la *mobilité* de ces animaux et *l'immobilité* du lait dans le pis, tant qu'il n'a pas été trait. Remarquer encore l'opposition des verbes *placer* et *prendre*. Le sens général ne vise du reste que l'oblation du lait (ou du beurre) dont bénéficient les dieux en question, peut-être avec allusion aux vaches-nuages et aux eaux célestes. M. *H.* est tout à fait à côté quand il interprète de la manière suivante le second hémistiche de ce vers : « Le (lait) « brillant » est la lumière; les (vaches) « brillantes » sont les aurores; elles sont devenues « mobiles » quand elles ont été délivrées. »

« *An-arva*, cf. prob. *arus*, « blessé, blessure », prob. « sans blessure, invulnérable, inviolable ». — *Arva*, qui ne s'emploie pas isolément a bien plus probablement le sens de *ari* « ennemi, nuisible, qui fait du mal. » *Anarva*, épithète habituelle de la déesse *Aditi* « celle qui ne lie pas », signifie donc « non malfaisante ». Cf. dans le passage cité, *RV.*, I, 185, 3, l'épithète coordonnée *avadham* « qui ne frappe pas, qui ne tue ». Bergaigne (*Études sur le lex. du Rig-Véda*) avait proposé le sens de « privé de cheval ». Comment expliquer que, dans un ouvrage publié sous son nom, il ne soit pas dit un mot de cette interprétation ?

« *An-dhuti*, omission de l'offrande ». — Au passage cité, *RV.*, X. 37, 4, ce mot est évidemment employé comme composé possessif en accord avec *amívám*, et signifie par conséquent « mauvaise action, mauvaise manière d'agir qui n'est pas accompagnée d'offrande, qui consiste dans l'absence d'offrande. »

« *An-idhma*, sans combustible ». — Toute l'annotation du passage cité à propos de ce mot est fautive. *RV.*, II. 35, 4 : *tam asmerá yuvatayo yuvánam marmṛjyamánáḥ pari yanty ápaḥ sa çukrebhiḥ çikvabhi revad asme didáyanidhmo ghṛtanirṇig apsu.*

Je vais reproduire, en les discutant, les notes de M. *H.* — « *Asmerás*, par opposition à l'aurore qui est une vierge souriante » — Il ne s'agit pas ici de l'aurore; les libations des sacrifices, récentes, jeunes à chaque nouvelle oblation, sont comparées à des jeunes filles, mais qui ne sourient pas, comme les jeunes filles ont l'habitude de le faire. Nous trouvons ici une façon d'énigme comme il y en a tant dans le *Rig-Véda*. Quelles sont les jeunes filles qui ne sont pas souriantes? — *Marmṛjyámánás* ne signifie pas « se parant », comme l'indique le Lexique, mais « frottant, lavant » le jeune (Agni). — « *Çikvabhis*, les flammes qui fendent le bois comme des bûcherons » — et Lexique, au mot *çikvan*, « prob. bûcheron, charpentier ». — En réalité, *çikvan*, *çikvas*, *çikva* sont des doublets de *çukvan* [1] (dans *suçukvan*) « brillant, ardent ». Aux vers du *RV.*, V (et non VI),

1) L'un et l'autre *pour *çakvan* d'où* *çvikvan*, *çikvan*. Voir mes *Études sur le vocalisme indo-européen*.

Digitized by Google

52, 16; V (et non VI) 54, 4 et X, 92, 9, ils sont employés (de même que l'est *suçukvan*) comme épithète des Maruts ou de Rudra dont presque tous les qualifiants ont le sens de « brillant » ou d'« ardent ». Au vers *RV.*, I. 141, 8 : *ratho na yâtaḥ çikvabhiḥ kṛto dyâm angebhir arusebhir tyate*, il faut traduire : « de même qu'un char entraîné par des (chevaux) ardents (ou fabriqué avec des (matériaux) brillants) parcourt le ciel avec ses membres rouges » ; et au vers *RV.*, VI, 2, 9 : *dhâmâ ha yat te ajara vanâ vṛçcanti çikvasaḥ*, « ta demeure, o impérissable (Agni), sont les bûches que coupent (les flammes) ardentes ». Ici encore, la pensée est présentée sous la forme d'une énigme : les bûches où réside Agni sont coupées par des flammes en guise de haches. — « *Anidhmas*, sans combustible (sec), sans bûches, à la différence du feu terrestre. » — Mais il ne s'agit pas ici d'autre chose que du feu terrestre. Il est sans bûches parce que ce sont les libations (*ghṛta*, *apas*, etc.) qui l'alimentent au moment dont il s'agit, après qu'il a brûlé les bûches.

« *An-irâ*, disette d'aliments, famine ». — Au passage cité (voir ci-dessus sur *andhuti*), *an-irâ*, comme *an-âhuti* dont il est synonyme dans le sens de « ce qui n'a pas de libation, ce qui consiste à omettre l'offrande liquide », qualifie *amîvâm* « mauvaise action, faute ».

« *Anîka*, visage. » — Le passage cité *RV.*, I, 113, 19, a été traduit par Bergaigne (*Études sur le Lexique du Rig-Véda*, s. v.) par « manifestation ». Il disait du reste expressément dans le même article : « Le sens de visage (pour *anîka*), ne s'impose nulle part ». Rien ne saurait mieux montrer que cette contradiction entre le *Manuel* et les travaux authentiques de Bergaigne combien il est juste de laisser en général les responsabilités à son collaborateur posthume. — On peut comparer au sens d'« éclat » et de « manifestation extérieure, apparence personnelle » que prend *anîka* dans le *Rig-Véda*, la double acception correspondante de *krp* et de *vapus* en sanscrit et de χρώς et φώς en grec. Quant au sens de « pointe, trait », que revêt aussi *anîka*, il s'explique par le passage fréquent de l'idée de « briller, brûler » à celle de « piquer, » par exemple dans les dérivés de la racine *ak*, *aks* : ὀξύς, *acer*, etc. A *anîka*, dans la signification classique d'« armée, » cf. latin *acies*.

« *Anehas* (cf. prob. *nih*, ennemi) à l'abri de la haine, etc. » — La forme *nih* en question n'apparaît que dans deux passages parallèles de l'*Atharva-Véda* et de la *Vâjas.-Samhitâ*, où le commentateur l'explique par *nihantar* « destructeur », ce qui porte à croire qu'il y voyait un dérivé de la racine *han*. En tous cas, c'est insuffisant pour asseoir une étymologie. On aurait dû d'autant plus se garder, ce semble, de proposer celle-ci sans note explicative dans un ouvrage qui porte le nom de Bergaigne, que ce savant en admet une toute différente dans ses *Études sur le lexique du Rig-Véda*, au mot *anehas*.

« *Anṛta*, non vrai, non juste, non franc ». — *ṛ-ta* est proprement le participe passé de *ar*, « aller, aller droit », et le sens primitif auquel se rattachent tous

Digitized by Google

les autres est « droit » au physique, puis au moral. Cf. pour la dérivation significative les mots français « allée, avenue », etc. Le passage *RV.* VII, 86, 6, cité à propos de *anṛta*, n'a pas été compris : *astijyâyân kanîyasa upâre svapnaç caned anṛtasya prayotâ*. M. *H.* traduit : « Le sommeil est plus fort dans la transgression du plus faible, c'est-à-dire est plus fort que l'homme et lui fait commettre des péchés sans qu'il le veuille ; il le rend inadvertant à l'illégalité. » Il joint cette observation, qui semble indiquer qu'il est en possession de données inédites sur la casuistique des rishis : « Pour les moralistes védiques, les fautes commises durant le sommeil (?) n'en sont pas moins des fautes ; mais le sommeil est une excuse. »

Par malheur pour la casuistique, le texte dit en réalité tout autre chose, et paraît signifier : « En matière de faute, le sommeil n'est pas plus fort que (toi, — Varuna, invoqué au premier hémistiche) plus faible (c'est-à-dire simplement, n'est pas plus fort que toi) en tant qu'écarteur du mal. » Le rôle moral de Varuna est bien connu ; on a pu songer à lui comparer le sommeil, parce quand on dort on ne pèche pas. La locution *caned* est négative et non pas affirmative, surtout à la suite du *na* qui est en tête du vers, et *prayotâ* signifie « qui écarte ».

Le passage suivant cité également à propos d'*anṛta* ne paraît pas avoir été mieux compris ; *RV.*, II, 35, 6 : *âmâsu pûrsu paro apramṛsyam nârâtayo vi naçan nânṛtâni*. D'après M. *H.* « les citadelles crues » (*âmâsu pûrsu*) sont les nuages, ainsi désignés parce que les vaches sont les nuages et qu'elles reçoivent parfois l'épithète de « crues ». Je ne le crois pas. Comme il s'agit d'Agni, les demeures ou citadelles crues dont il s'agit, sont probablement les bûches du sacrifice avant qu'elles ne soient enflammées. — *Apramṛsyam* « qu'on ne saurait oublier » toujours d'après M. *H.*, mais bien plutôt « qu'on ne saurait toucher, auquel on ne saurait nuire » (rac. *març* et *mars*, comme au vers VI, 20, 7 et VI, 32, 5.) — *Nârâtayo vi naçan* est rendu par M. *H.* en ces termes : « Les avares ne te manquent pas » c'est-à-dire « te retiennent ». En ce qui concerne *arâtayo*, M. *H.* est en désaccord avec lui-même, puisqu'au Lexique il indique pour ce mot le sens de « hostilité, inimitié » en renvoyant à notre passage. Quant à *vi naç* le sens est « atteindre », et non pas « manquer d'atteindre », comme aux vers, X, 27, 20 et X, 133, 3. Ce passage qui n'a rien de particulièrement « obscur » signifie donc : « Ni les mauvais procédés (absences de dons, — *arâtayas*), ni les injustices (ou les absences de sacrifices — *an-ṛtâni*) ne t'atteignent dans les froides (ou dures) retraites où tu es tout à fait (*paras*) inaccessible ».

« *Antara, antaram as*, pénétrer dans. » — *RV.*, VII, 101, 5 : *idam vacaḥ, parjanyâya svarâje hṛdo astv antaram*. Le mot à mot est : « que cette parole *soit intérieure* au cœur de Parjanya qui brille de son propre éclat (et non pas « roi par lui-même »).

« *Andhas*, plante du soma et liqueur qui en découle ». — *RV.*, IV, 1, 19 :

Digitized by Google

çucy údho atṛṇan na gavám andho na pûtam parisiktam amçoḥ. M. *H.* interprète ce passage en ces termes : « *andhas*, tout comme *údhar*, est le régime direct de *atṛṇat*, mais par confusion de deux tournures différentes : 1° « il a percé le pis » ; 2° « il a percé la liqueur (hors du pis) », ce qui revient à dire « il a percé le pis pour en faire sortir la liqueur ». — C'est supposer une façon de penser et de parler bien extraordinaires ; *atṛṇat* signifie, non pas seulement « percer », mais aussi « broyer, presser, exprimer, faire sortir en pressant, traire. » (Cf. surtout *RV.*, VI, 17, 1) [1]. Le vrai sens est : « On a exprimé (le lait) en pressant la mamelle blanche (c'est-à-dire qui contient le lait blanc) des vaches, ainsi qu'on (a exprimé) la liqueur claire du soma découlant de la plante (qui la contient). »

« *Aparí*, l'avenir, les temps futurs. » — Passage cité, *RV.*, I, 113, 11 : *tyus te ye pûrvatarám apaçyan vyuchantím usasaṃ martyásaḥ asmábhir ú nu praticaksyábhûd o te yanti ye aparísu paçyán*, « Les mortels qui ont vu briller la précédente aurore sont partis (sont morts) ; (celle d'aujourd'hui) a été visible (c'est-à-dire vue) pour nous ; ceux qui viennent (nos successeurs) verront les suivantes (mot à mot : que ceux qui viennent voient, étant les suivantes). » La corrélation évidente de *aparísu* (*usasu*) avec *pûrvatarám* ne laisse aucun doute sur cette interprétation que l'emploi du même mot, *R V.*, X, 117, 3 et X, 183, 3 n'est pas de nature à infirmer. Sur l'opposition des mots *pûrva* et *apara*, à propos des aurores, cf. *RV.* III, 55 5, etc.

Presque toutes les observations qui précèdent sont relatives à des mots compris dans les textes du *Rig-Véda* qui figurent au *Manuel*. Je crois bon de les faire suivre de quelques remarques sur deux hymnes de l'*Atharva-Véda* que j'ai pris à peu près au hasard parmi ceux que contient le même ouvrage. Il importe de rappeler qu'ici M. Henry ne saurait être de toute façon que seul en cause : Bergaigne, comme on l'a vu, n'est pour rien dans la rédaction de cette partie du livre.

Le sens général des hymnes I, 7 et 8 (nos XLIV et XLV) a été mal compris, et la plupart des notes qui s'y rapportent s'en ressentent. D'après M. *H.*, qui en cela, du reste, s'est inspiré de M. Weber, en ayant le tort de préciser davantage que lui, il s'agit dans ces deux hymnes de conjurations « contre les sorciers », — *yátus, yátudhánas* ou *yátumant*.

Il fallait avant tout se reporter aux hymnes VII, 104 et X, 87 du *Rig-Véda* qui sont les sources évidentes de ceux de l'*Atharva* et sans lesquels ces derniers sont à peu près incompréhensibles. En procédant ainsi, M. *H.* se serait convaincu d'abord que les *yátudhánas* (*yátus* paraît se rattacher à la racine *yat* dans le sens de « serrer », d'où « nuire, envelopper, etc. » ; cf. le sens primitif de *vṛtra*) ne sont pas des sorciers, au sens que nous attachons en général à ce mot, mais des êtres malfaisants, mangeurs de chair crue, qui troublent le sacrifice et sur-

1) Au vers IV, 23, 8, *tatarda karṇá* ne signifie pas « percer les oreilles » mais « les frapper ». A *tará*, cf. non pas τρέω, mais le latin *trudo*.

Digitized by Google

tout déguisent la vérité. Ils sont sans cesse nommés auprès de Raksasas; ils commettent les mêmes méfaits et sont voués aux mêmes anathèmes.

Au vers I, 7, 1, Agni est prié d'amener le yâtudhâna kimîdin (sur le rapport des *yâtudhânas* et des *kimîdin*[1], cf. *RV.*, VII, 104, 23 et X, 87, 24) *stuvânam* : Que faut-il entendre par ce mot? D'après M. *H.*, on devrait le traduire par « se vantant » : « le yâtudhâna se vantera de ses maléfices ; après quoi on lui rabattra son orgueil. » Cette explication est de pure fantaisie et ne s'appuie sur rien. En réalité *stuvânam* veut dire « proclamant (la vérité), » reconnaissant hautement qu'il est *yâtudhâna*, forcé, qu'il est de le faire par Agni. C'est ce qui ressort en toute évidence de *RV.*, VII, 104, 8-13-14-16 et *A V.*, I, 7, 2-6. Le yâtudhâna est menteur de sa nature; il s'agit d'abord de lui faire dire la vérité et c'est l'affaire d'Agni qui le brûle de ses feux (Cf. I, 7, 5 : *tvayâ* (*agne*) *sarve paritaptâḥ purastât*).

Au vers I, 8, 1, le 2e hémistiche : *ya idam strî pumân akar iha sa stuvatam janas*, est à rapprocher des passages suivants du *RV.*, VII, 104, 24 : *indra jahi pumâmsam yâtudhânam uta striyam mâyayâ çâçadânâm* —; X, 87, 8 : *iha pra brûhi yatamaḥ so agne yo yâtudhâno ya idam kṛṇoti*. Cf. aussi *AV.*, I, 7, 5, 2e hémistiche. *Idam* ne signifie donc « maléfices », comme le veut M. *H.*, qu'en attachant à ce mot un sens très large; il implique tous les méfaits imputables aux yâtudhânas.

L'explication de I, 8, 2 (1er hémistiche) est inséparable de I, 7, 3 (2e hémistiche). Il faut entendre, non pas, avec M. *H.*, que le prêtre s'adresse à l'assistance pour lui dire : « Faites-lui bon accueil », ce qui n'a pas de sens; mais bien : « Voilà le yâtudhâna qui est arrivé et qui se déclare, accueillez-le (ô dieux du sacrifice) comme une oblation dont vous allez profiter. »

Vers I, 8, 3 (2e hémistiche) : *ni stuvânasya pâtaya param aksy utâvaram*.

M. *H.*, plus hardi que M. Weber, n'hésite pas à voir là l'indication d'une sorte de monstruosité qu'il spécifie en disant : « Nos peintures du moyen âge *aussi* représentent le diable avec un ou deux yeux au bas de l'échine. » Rien de semblable dans notre texte. En le rapprochant de *RV.*, X, 87, 3 : *ubhobhayâvinn upa dhehi damstrâ himsraḥ çiçâno'varam param ca, utântârikse pari yâhi râjañ jambhaiḥ sam dhehy abhi yâtudhânân*; — 11 : *tam* (*yâtudhânam*) *arcisâ sphûrjayâñ jâtavedaḥ samaksam enam gṛṇate ni vṛñdhi*; ainsi que de 20, 21 et VII, 104, 19, il est évident qu'il faut l'entendre comme si l'on avait : *ni stuvânasya pâtaya parasya aksy utâvarasya*, ou *ni pâtaya stuvânam yâtudhânam samaksam param utâvaram*, et traduire « Abats, détruis le yâtudhâna qui se présente à toi, qu'il soit en haut ou en bas. » *Aksi* dans le texte tient lieu de *çiras*, tête, ou plutôt de *âsyam*, visage. Il peut y avoir des yâtudhânas dans toutes les directions, arrivant de partout et Agni doit frapper chacun d'eux.

1) A décomposer peut-être en *kim-îdin*, la seconde partie se rattachant à la racine *ad*, manger, « ceux qui mangent n'importe quoi ». Cf. l'épithète *atrin*.

Digitized by Google

Vers I, 8, 4, *c*, *d* : *tâms tvam... jahy esâm çatatarham agne*. M. *H.* nous dit que *catatarham* est le complément direct de *jahi*, — et *tâms* alors qu'en fait-il ? Il nous engage à traduire : « Frappe le broiement de cent d'eux », c'est-à-dire «frappe-les de manière à les broyer par centaines ». Non seulement la construction ne s'y prête pas, non seulement on obtient ainsi un sens des plus bizarres, mais la langue s'y oppose d'une manière absolue : *tarha* ne saurait être qu'un nom d'argent et non pas un nom d'action, n'en déplaise au commentateur hindou qui a imaginé le sens relaté par le *Dictionnaire de Ṣṭ.-P.* et que M. *H.* lui emprunte. C'est encore le *RV.* qui nous mettra sur la voie du véritable sens. On lit VII, 104, 4 : *indrâsomâ vartayatam divo vadham sam pṛthivyâ ayhaçamsâya tarhanam*. — *Jahi çatatarham* est donc pour *jahi* (*tâms*) *vadhena esâm çatatarhena* : « Frappe-les avec l'arme (ou d'une mort) destructrice d'eux par centaines,» c'est-à-dire, qui peut les détruire par centaines. C'est bien ainsi du reste que M. Weber paraît l'avoir compris quand il traduit : « Die tödte der.... in hundert Todesart, » en prenant *çatatarham* comme une sorte d'adverbe.

Notre conclusion sera courte. Nous ne contesterons pas l'extrême difficulté de l'œuvre dont M. Henry s'est trouvé chargé seul à la suite, et au défaut, hélas ! de Bergaigne ; nous ne contesterons pas davantage que, tel qu'il est, le *Manuel pour étudier le sanscrit védique* n'implique une grande somme de travail et d'application dont le résultat s'est traduit par une correction matérielle qui mérite des éloges. Mais cela ne suffit pas pour que nous croyions devoir le recommander ; il pèche à trop d'autres égards, et de première importance, pour qu'il puisse rendre de réels services à ceux qui seront tentés de s'en servir. Il est surtout regrettable qu'il soit si inférieur au *Manuel pour étudier la langue sanscrite* auquel il sert de pendant, et que le savant qui en a conçu l'idée et réuni les premiers matériaux n'ait pas pu le mettre au point.

PAUL REGNAUD.

L'Empire des Tsars et les Russes, par Anatole LEROY-BEAULIEU. *III. La religion* (1 vol. gr. in-8 de 670 p.); Paris, Hachette. 1889.

En rendant compte ici-même, il y a deux ans, du petit volume de M. Tsakni sur la *Russie sectaire*, j'énonçais la conviction que, tout en déflorant peut-être le sujet, il ne rendrait pas inutile l'ouvrage beaucoup plus détaillé que M. Anatole Leroy-Beaulieu préparait à cette époque et dont plusieurs chapitres importants avaient déjà paru dans la *Revue des Deux-Mondes*. La publication du gros volume que je présente aujourd'hui à nos lecteurs a complétement confirmé cette prévision. Certaines originalités, telles excentricités des sectes russes, rapportées par M. Leroy-Beaulieu sont d'une nouveauté moins piquante pour le lecteur

Digitized by Google

qui connaît déjà l'ouvrage de M. Tsakni. Mais le beau livre où il passe en revue toutes les manifestations de la vie religieuse en Russie et où il touche à tous les problèmes qu'elles soulèvent, n'en conserve pas moins un puissant intérêt. Non seulement il est plus complet, en ce sens qu'il nous présente les sectes russes dans le cadre naturel où elles ont pris naissance, après avoir longuement étudié le caractère national du peuple russe et décrit avec tous les détails à l'appui la constitution de l'Église orthodoxe. Il est encore plus philosophique, en ce sens qu'il rattache les phénomènes particuliers de la religion russe aux principes généraux du développement religieux de l'humanité et qu'il éclaire, par des comparaisons avec les autres formes du christianisme, par des aperçus historiques où se révèle une connaissance approfondie du monde slave, les situations actuelles du monde religieux en Russie. Les réflexions que le récit simple, et avant tout narratif, de M. Tsakni inspirait au lecteur coutumier des études religieuses, M. Leroy-Beaulieu les expose tout au long, en penseur non moins qu'en historien, et avec une largeur de vue, une intelligence des choses religieuses qui sont malheureusement assez rares dans notre monde scientifique. M. Tsakni, enfin, est lui-même russe, et il y a certaines études de l'âme nationale de chaque peuple, que l'étranger, pourvu qu'il soit suffisamment familiarisé avec la société qu'il décrit, peut faire avec plus de compétence que l'indigène. Un Russe, même lorsqu'il est très émancipé, est obligé de garder pour lui plus d'une parole qui pourrait être compromettante, s'il rentre jamais dans son pays.

L'ouvrage de M. Leroy-Beaulieu se divise en quatre livres : 1° L'analyse de ce qui caractérise la religion et le sentiment religieux en Russie, avec un essai d'explication ; — 2° La description de l'Église orthodoxe russe : sa place dans l'histoire générale du christianisme ; son rôle historique, national et son action sur la civilisation russe ; son culte, ses fêtes, ses sacrements ; ses relations avec l'État ; sa constitution intérieure ; son clergé régulier et séculier ; rien ne manque à ce vaste tableau de plus de 230 pages ; — 3° Les sectes, depuis le Raskol jusqu'au stundisme, tout pénétré d'esprit protestant, et jusqu'à l'utopie sublime d'un Soutaïef et de Tolstoï, la plus éclatante révélation de l'étrange combinaison de l'idéalisme et du réalisme qui est le fond même de l'âme russe ; — 4° Enfin la situation des cultes dissidents, arménien, protestant, catholique (romain et uniate), juif, islamique, bouddhiste ; car il y a de tout dans ce grand empire qui est théoriquement le plus théocratique du monde et où l'on trouve néanmoins une macédoine de religions comme il n'y en a peut-être pas de semblable au monde, le principe du gouvernement étant de laisser à chaque région une certaine liberté de conserver la religion des pères, à condition d'éviter toute propagande et tout ce qui pourrait porter atteinte à l'Église orthodoxe.

J'ai soumis à des Russes très compétents les descriptions de M. Leroy-Beaulieu. Ils ont été d'accord pour en reconnaître la parfaite exactitude. « Il connaît admirablement la Russie », telle a été leur conclusion unanime. Le seul reproche

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

que l'on pourrait lui adresser, c'est de parler trop uniformément du caractère russe, sans insister suffisamment sur les différences plus marquées qu'il ne les accuse, entre les divers éléments dont se compose le peuple russe, et cela non seulement à l'égard des populations vraiment étrangères, d'autre race, qui ont été peu à peu englobées dans le vaste empire, mais à l'égard du peuple russe proprement dit, où il faudrait, semble-t-il, faire resssortir davantage la différence entre les Grands-Russiens et les Petits-Russiens.

L'auteur a profondément fouillé ce mélange d'idéalisme et de réalisme pratique, si peu conforme à nos habitudes d'esprit françaises que, pour nos intelligences éprises de logique et facilement simplistes, ces deux tendances semblent s'exclure. Nulle part elles n'éclatent mieux que dans les productions religieuses issues du peuple russe. Le nihilisme lui-même, comme le remarque fort bien M. Leroy-Beaulieu, a en Russie un caractère religieux. L'auteur croit en trouver la cause dans les conditions historiques de la conversion des Russes au christianisme et dans les conditions géologiques ou climatériques du pays. Il y a là sans doute une grande part de vérité; mais ce qui paraît moins sujet à discussion, c'est l'assimilation de l'état d'esprit où se trouve encore le peuple russe avec celui où se trouvaient nos populations occidentales au XIVe ou XVe siècle. La production populaire revêt encore une expression religieuse, ou du moins le genre d'expression que nous avons coutume d'appeler religieuse, parce que nous limitons l'emploi de cette qualification aux idées et aux sentiments qui correspondent à la conception du monde et de la vie antérieure à notre développement scientifique, telle qu'elle subsiste dans les doctrines et les traditions cristallisées chez nous sous formes de vérités ou de pratiques religieuses. En Occident comme en Orient, l'activité religieuse inhérente à l'esprit humain se manifeste, à notre avis, aujourd'hui comme autrefois; mais ses manifestations, chez nous, relèvent d'une conception du monde et de la vie entièrement renouvelée par les découvertes scientifiques des trois derniers siècles.

M. Leroy-Beaulieu signale fort justement la persistance des idées et des pratiques païennes chez les Russes après leur conversion au christianisme. Le même phénomène s'est produit en Occident et dans toutes les révolutions religieuses de l'humanité. Par suite de la stagnation intellectuelle dans laquelle peuple russe a vécu pendant dix siècles après sa conversion, il y est plus sensible, plus à fleur de peau, que partout ailleurs. Les exemples à l'appui sont fournis en abondance. L'auteur a, de plus, indiqué fort bien ce qui différencie cette action persistante du paganisme en Russie. Le polythéisme n'y lutta guère contre le christianisme, parce qu'il n'était pas encore constitué. Il était encore à l'état primitif de l'animisme. Les peuples qui avaient reçu la culture antique opposèrent au christianisme un polythéisme en décadence, mais tout formé; ils lui inculquèrent tout un ensemble d'idées philosophiques. En Russie rien de pareil ne s'est produit. Les éléments inférieurs et primitifs du paganisme y ont survécu mieux qu'ailleurs, parce qu'il n'y en avait pas d'autres. De là la faible

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

résistance opposée à la christianisation; de là aussi l'impuissance à s'assimiler le christianisme issu de la haute culture du monde antique, à tel point que de bons juges contestent encore aujourd'hui que le moujik soit réellement chrétien.

L'étude de la religion en Russie est une des plus instructives que l'on puisse entreprendre pour se familiariser avec la science des religions. On y trouve tout à la fois les phénomènes de toutes les phases de l'évolution religieuse par laquelle passent les sociétés humaines. L'ouvrage de M. Leroy-Beaulieu est pour cette raison un de ceux dont la lecture s'impose à l'historien des religions comme au philosophe religieux. C'est une des meilleures contributions à l'histoire des religions qui ait paru en français dans ces dernières années.

JEAN RÉVILLE.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

L'enseignement de l'histoire des religions. — Dans l'une des dernières livraisons d'une revue protestante publiée à Nîmes, un des jeunes pasteurs les plus autorisés du protestantisme français, parlant des belles fêtes du sixième centenaire de l'Université de Montpellier, s'exprimait en ces termes : « Ne serait-il pas désirable qu'on rendît à Montpellier ce qu'il a perdu en y transportant la Faculté de théologie protestante de Montauban ? Nous aurions ainsi, pour nous, protestants français, deux centres, Paris et Montpellier, d'où nos futurs pasteurs et professeurs sortiraient doués d'un esprit plus ouvert, plus sympathique aux méthodes scientifiques, plus désireux de les faire aimer des fidèles. Puisque, sous l'impulsion de l'opinion publique et des grands dignitaires de l'enseignement, nos anciennes Universités de province se relèvent de leurs tombeaux, il ne faut pas laisser s'accréditer cette idée qu'une Université ne laisse plus rien à désirer quand les études théologiques n'y sont pas représentées. Notre si grande faiblesse numérique nous oblige en France, à nous contenter de deux facultés de théologie; mais qui empêcherait le Ministre de l'Instruction publique de créer, dans nos principales Universités, des chaires de l'histoire des religions, de critique sacrée, d'histoire ecclésiastique ? Je crois que dans moins de cinquante ans nos enfants ou petits-enfants assisteront à ce réveil des études religieuses et que l'instruction d'un jeune homme sera considérée comme singulièrement incomplète, s'il ignore les premiers éléments de l'histoire du christianisme et de la littérature biblique. Alors, nous n'entendrons plus des hommes aussi cultivés que M. Jules Ferry confondre la foi, comme le disait si justement mon excellent confrère L. A. Gervais, avec l'ignorance ou le fanatisme, ou encore des professeurs de la valeur de M. Lavisse, parler, dans son beau discours aux étudiants de Montpellier, de la civilisation méditerranéenne, sans faire la moindre allusion aux religions qui sont nées sur les bords de la Méditerranée, sans rien dire du berceau palestinien d'où a jailli la civilisation moderne dans ce qu'elle possède de force morale et de puissance régénératrice » (art. de M. J. E. Roberty dans la *Vie Chrétienne*, juillet, p. 27).

Digitized by Google

Nous n'avons pas à nous occuper ici de la question, déjà mainte fois soulevée, du transfert de la Faculté de théologie protestante de Montauban à Montpellier, transfert qui se serait imposé si les protestants avaient eu une notion plus claire des véritables intérêts de leur Faculté. Mais nous relevons volontiers ce que dit M. Roberty sur la présence indispensable de l'histoire de la religion et de la science des phénomènes de la vie religieuse dans une université qui a la prétention d'être complète. Partout ailleurs qu'en France il en est ainsi, partout du moins où les études sont florissantes. Il est, en effet, de l'essence d'une Université de ne laisser en dehors de sa sphère aucune des grandes manifestations de l'esprit humain et de la vie sociale. Quels sont les produits de l'esprit humain, quelles sont les forces sociales qui ont exercé dans l'histoire de l'humanité une action comparable, même de loin, à celle des grandes religions? et comment connaître, comment comprendre l'homme actuel, qui est le résultat de cette longue évolution de l'humanité toute pénétrée d'influences religieuses, sans soumettre à l'analyse de l'étude scientifique les religions du passé et le passé de nos religions contemporaines ? Un témoignage comme celui de M. Roberty montre que les hommes les plus religieux, à condition d'être des hommes éclairés, ne redoutent en aucune façon l'étude scientifique de la religion dans l'Université, en dehors même des cadres confessionnels des Églises. L'étude des religions, en effet, n'est pas subversive de toute religion; elle a le plus souvent pour résultat d'élargir les idées, en diminuant le fanatisme des croyants qui ne connaissent rien en dehors de leur religion et en éclairant ceux qui ne professent aucune religion positive, sur l'importance morale et sociale, sur la légitimité du sentiment religieux et de ses principales applications. L'étude des religions est une grande inspiratrice de tolérance.

Il ne saurait être question d'introduire pour le moment dans les universités ressuscitées un enseignement régulier de la science des religions. Chaque chose à son temps. Actuellement il s'agit de mener à bien la reconstitution si désirable de nos foyers universitaires provinciaux. Cette réforme est mûre; elle se fera prochainement. Quelle sera la place des sciences religieuses dans les nouvelles universités? C'est à l'avenir qu'il appartient de résoudre cette question. Dès maintenant les Facultés de théologie protestante, là où elles existent, pourront y prendre place, à moins que les Églises protestantes ne se montrent tout à fait indignes de l'héritage de l'esprit réformateur qu'elles semblent trop souvent avoir quelque peine à porter. Mais cela ne suffit pas. Nous avons le ferme espoir que, plus tard, une fois les universités régionales constituées en corps autonomes sous la haute direction du ministère, avec la faculté de posséder et d'accepter des legs ou des subventions en vue de la création de certaines chaires, il se trouvera soit des sénats universitaires pour demander l'adjonction d'un enseignement des sciences religieuses, soit de généreux donateurs pour créer, à l'exemple de lord Gifford en Écosse, une ou plusieurs chaires destinées à répandre dans un esprit de large et généreuse tolérance la science des religions.

Digitized by Google

Publications récentes. — 1°. *Arsène Darmesteter. Le Talmud* (Paris, Cerf; 66 p. in-8). Vingt ans se sont écoulés depuis qu'Arsène Darmesteter écrivait ce beau mémoire sur le *Talmud* que la Société des Études juives a reproduit dans la *Revue des Études juives*, au lendemain de la mort prématurée de l'auteur, et que l'on trouvera également en tirage à part, chez l'éditeur Cerf, ou dans le recueil de *Reliques scientifiques*, publié par les soins pieux de M. James Darmesteter. Les études talmudiques se sont développées depuis 1870; les abords de ce monument, effrayant même pour les travailleurs les plus courageux, ont été aplanis par la publication de textes et de traductions qui en ont rendu l'accès moins pénible. La publication du mémoire de M. Arsène Darmesteter n'en présente pas moins un vif intérêt et une utilité réelle, même en 1890. Non seulement on aime à recueillir tout ce qui reste d'une des intelligences scientifiques les plus distinguées dont l'Université de France se soit honorée en ces vingt dernières années, mais on trouve ici, encore aujourd'hui, la meilleure étude générale que nous ayons en français sur le *Talmud*. Elle offre toutes les qualités qui ont caractérisé l'auteur dans d'autres œuvres de plus large envergure : la connaissance approfondie du sujet, la clarté dans la disposition des idées, l'aisance de l'exposition qui permettent, même aux profanes, de suivre sans effort l'écrivain à travers des régions fort mal connues.

Le mémoire de M. Darmesteter comprend deux parties : l'étude analytique du *Talmud* et l'histoire de la formation du livre et de l'esprit qui l'a produit. Dans la première partie l'auteur décrit et définit les deux éléments constitutifs du *Talmud* : la *Michna*, c'est-à-dire le recueil de décisions et de lois traditionnelles qui fut définitivement rédigé par rabbi Juda-le-Saint vers la fin du IIe siècle, et la *Ghemara* ou le commentaire de ce code qui se présente sous deux rédactions différentes appelées, d'une façon impropre, Talmud de Babylone et Talmud de Jérusalem, et qui comprend, d'une part la *Halakha*, le commentaire et le complément de la *Michna*, d'autre part, la *Haggada*, c'est-à-dire l'ensemble des souvenirs, des contes, des exhortations, des rêveries et des croyances populaires que l'imagination juive a tissé au cours de plusieurs siècles sur le canevas du texte biblique. M. Darmesteter éprouve une visible sympathie pour cette *Haggada*, où s'est réfugiée la poésie de l'âme juive et où se trouve une si grande abondance de renseignements pour le folkloriste qui aura le courage d'entreprendre ce formidable dépouillement.

C'est surtout dans la seconde partie où il retrace l'histoire de la formation du *Talmud*, que M. Darmesteter aurait, sans doute, apporté des corrections, s'il avait revu lui-même son mémoire avant de le publier en 1890. Le travail des Écoles juives qui aboutit au *Talmud* commence, dit-il, au retour de la captivité (p. 46 et suiv., p. 55). C'est faire remonter bien haut un mouvement qui présuppose l'existence antérieure de la Loi écrite du *Pentateuque*, et cela ne peut guère se justifier qu'à la condition de voir dans la rédaction des documents législatifs de l'Ancien Testament comme une sorte de première *Michna*, mise par

Digitized by Google

écrit lorsque les traditions législatives, antérieures à l'exil ou contemporaines de la restauration, risquèrent de se brouiller dans la mémoire des hommes pieux. Par contre, M. Darmesteter montre bien de quelle façon la *Michna* supplanta bientôt la Loi, à partir du moment où elle fut elle-même écrite : « A quoi bon, en effet, perdre son temps à méditer sur le texte primitif, quand l'explication complète se trouve à la portée de tous, quand la *Michna* contient et le texte complet et le commentaire ? » (p. 53). C'est ainsi que la *Michna* devint elle-même le texte à commenter et fut bientôt pourvue, à son tour, d'un nouveau commentaire, la *Ghemara*. Enfin les rabbins français et allemands du moyen âge, les Thosaphistes, et surtout le célèbre Rachi, de Troyes en Champagne, enrichiront encore *Michna* et *Ghemara* de nouveaux commentaires, de gloses et d'additions que l'on trouve dans les marges des éditions modernes, autour du texte commenté. L'œuvre des commentateurs se continue encore de nos jours en Pologne, en Bohême et en Hongrie.

Il y aurait aussi bien des réserves à faire sur l'appréciation du *Talmud* telle que la présente M. *D*. Pour lui « le *Talmud* est l'expression la plus complète d'un mouvement religieux et ce code de prescriptions infinies et de minutieuses pratiques nous représente dans sa perfection l'œuvre totale de l'idée religieuse » (p. 60-61). Ce jugement nous paraît à la fois injuste pour le judaïsme et inexact en tant qu'il est étendu à l'œuvre totale de l'idée religieuse. Le judaïsme a une histoire autre que celle du *Talmud*. Son apport au patrimoine commun de l'humanité et les preuves de son rôle dans l'histoire ne doivent pas être cherchés dans le vaste fatras de ses rabbins ; ils consistent dans l'action féconde et persistante du génie hébraïque des prophètes et du Christ qui a, lui aussi, son évolution et son histoire, et qui constitue, bien plus que le *Talmud*, l'œuvre totale de l'idée religieuse juive.

Les études talmudiques sont absorbantes. Il est rare de rencontrer un homme qui soit à la fois très versé dans le *Talmud* et d'un esprit ouvert aux grandes vues de l'histoire générale. M. Darmesteter possédait ces deux qualités. C'est là ce qui fait le principal mérite de son mémoire et ce qui le désigne tout particulièrement aux hommes cultivés, désireux de se faire une idée claire de ce qu'est le *Talmud*.

— 2° *Thèses de la Faculté de théologie de Paris*. Parmi les thèses soutenues par les étudiants de la Faculté de théologie de Paris au mois de juillet, et publiées depuis lors, les suivantes traitent de sujets d'histoire religieuse : *L'Ecclésiaste et la philosophie grecque* (M Lods) ; *La légende de Paul et de Thècle* (M. A. Rey) ; *Les guérisons de Jésus* (M. J. Brun) ; *Sainte Brigitte de Suède* (M. C. Jeanjean) ; *Le baptême de Jésus-Christ* (M. Ch. Brognard); *Les Libertins spirituels* (M. J. Jaujard).

Nécrologie. — La Faculté de théologie de Paris a fait une perte considérable en la personne de M. *A. Jundt*, décédé à Versailles le 17 août. M. Jundt, maître de conférences, était chargé de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

Digitized by Google

et s'occupait spécialement de l'histoire du moyen âge. Il s'était acquis auprès des étudiants par son enseignement la même autorité que ses savantes publications lui valaient depuis plusieurs années auprès des collègues attachés au même ordre d'études. M. Jundt avait concentré ses recherches sur les mouvements religieux à tendance panthéiste qui agitèrent les esprits en Allemagne et dans les contrées limitrophes de la vallée du Rhin, depuis le XIIe jusqu'au XVIe siècle. Ses ouvrages sur *Maître Eckhart*, sur le *Pantheisme populaire en Allemagne*, sur les *Amis de Dieu*, sur *Rulmann Merswin* ont une valeur durable, parce qu'ils résultent de l'étude directe et approfondie des écrits mystiques du moyen âge qui ne sont pas souvent d'un abord facile. Alsacien d'origine, élève de cette vaillante Faculté de théologie de Strasbourg à laquelle la France doit les meilleurs éléments de sa science religieuse, formé à l'étude de l'histoire par un maître tel que M. Schmidt, il avait l'avantage de se mouvoir à l'aise dans les écrits populaires du moyen âge allemand, dont la langue offre de si grandes difficultés pour la plupart des étrangers, et de se reconnaître, plus facilement que les Français n'y parviennent en général, dans les longues et brumeuses spéculations de la mystique allemande. Il a eu le double mérite, d'une part de dégager le relief de la pensée des maîtres tels que ce grand et étrange Eckhart, d'autre part de saisir et de suivre le mouvement populaire, social plus encore que religieux, qui sous le couvert des hautes spéculations de quelques esprits aventureux, s'est déployé dans les populations du XIIIe et du XIVe siècle, pour reparaître sous une forme nouvelle à l'époque de la Réformation. Dans son dernier ouvrage enfin, sur *Rulmann Merswin*, dont un de nos collaborateurs rendra compte prochainement, il avait abordé le côté psychologique du mysticisme allemand au moyen âge, en s'efforçant de résoudre au moyen des ressources de la psychologie physiologique moderne, l'un des problèmes les plus intrigants de cette histoire.

M. Jundt a été enlevé au moment où il allait pouvoir donner la mesure complète de son érudition, en pleine maturité de son développement scientifique. Sa mort laisse un vide considérable à la Faculté de théologie protestante de Paris. Il était de ces intelligences solides qui n'ont pas le brillant littéraire des improvisateurs en histoire, mais qui gagnent toujours plus à être fréquentées et connues.

ALLEMAGNE

Publication récentes. — 1° *A. Resch. Agrapha* (Leipzig, Hinrichs; in-8 de XII et 520 p. ; 17 m.). Les *agrapha* sont les paroles du Christ qui nous sont parvenues par l'intermédiaire d'autres documents que les évangiles canoniques. Il est certain que la tradition orale au début, les évangiles apocryphes, les auteurs ecclésiastiques, ont conservé des paroles prononcées par Jésus, et dont les évangiles figurant dans notre recueil du Nouveau Testament

Digitized by Google

n'ont pas conservé le souvenir. Il suffit de rappeler à cet égard une parole comme celle des *Actes*, xx, 35 : « Il vaut mieux donner que prendre. » Mais on comprend aisément qu'il soit extrêmement délicat de juger quelles sont, parmi les paroles attribuées directement ou indirectement à Jésus par des auteurs postérieurs celles qui méritent véritablement de figurer parmi les souvenirs authentiques de l'enseignement du Christ. L'imagination risque d'exercer une influence prépondérante sur le jugement des critiques. Il est à craindre que l'ouvrage volumineux de M. Resch ne soit pas de nature à calmer ces appréhensions. Il a réuni 139 *agrapha* dont 75 sont des *logia* authentiques et 54 sont apocryphes. Malheureusement ce travail, très érudit, est combiné avec une tentative de reconstitution d'un évangile primitif hébreu qui aurait été employé et cité même par l'apôtre Paul, et entrelacé d'une multitude d'hypothèses plus aventureuses les unes que les autres. On fera bien de ne s'en servir qu'avec prudence. L'ouvrage a paru dans les « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur », de MM. Gebhardt et A. Harnack, qui se sont enrichis dans ces dernières années de plusieurs volumes, fort savants, mais d'une critique parfois bien hasardée. Il aurait gagné aussi à être disposé avec plus d'ordre et à être achevé avant que l'impression ne commençât.

En appendice, M. A. Harnack a donné une étude très intéressante sur le fragment d'évangile retrouvé dans les papyrus du Fayoum, sans se prononcer entre le texte nouveau et les parallèles évangéliques. L'étude de M. Harnack offre toutes les garanties de la critique sagace qui lui est habituelle.

— 2° *Theologischer Jahresbericht* (Brunswick, Schwetschke ; Paris, Fischbacher.) Depuis l'année dernière, cette excellente revue annuelle de toutes les publications relatives aux sciences religieuses paraît en fascicules séparés, de façon que chacun puisse acheter la partie qui concerne ses études personnelles, sans être obligé d'acquérir le gros volume qui comprend toutes les subdivisions de la théologie. C'est un avantage matériel ; mais il faudrait que l'éditeur prît soin de consigner sur la couverture de chaque fascicule le sens des très nombreuses abréviations qui indiquent les revues ou journaux dont les articles sont analysés. Autrement il faudra toujours recourir au volume complet pour être en état de comprendre les citations de chaque fascicule.

La partie qui nous concerne a paru récemment. Elle comprend l'histoire ecclésiastique et l'histoire des religions, sous les signatures des professeurs Lüdemann, Krüger, Boehringer, Benrath, Werner, Nippold et Furrer. L'énumération des ouvrages et articles de 1889 est plus complète que jamais, peut-être même trop complète, en ce sens que dans l'abondance des écrits signalés il n'y a plus de distinction suffisante entre ceux qui ont une valeur quelconque et ceux qui n'en ont aucune. La revue se transforme trop souvent en bibliographie. De plus, il y a de nombreuses répétitions, certains ouvrages, parfois de minime importance, figurant sous deux et même trois rubriques différentes. Il y a notamment la rubrique « Interconfessionnelles », rédigée par M. Nippold, avec une

Digitized by Google

abondance de renseignements vraiment stupéfiante, mais qui constitue, à elle seule, une revue générale.

M. Furrer, comme les années précédentes, s'est chargé de l'histoire des religions. Nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit de ses revues antérieures. Elles sont substantielles, d'une grande impartialité. Nous espérons qu'elles contribueront à répandre le goût de l'histoire générale des religions parmi la jeunesse qui se presse, de plus en plus nombreuse, dans les auditoires des facultés de théologie allemandes.

— 3° *Ed. Loch. De titulis graecis sepulcralibus* (Koenigsberg ; in-8 de 64 p.). Cette dissertation inaugurale d'un élève de M. Gustave Hirschfeld est consacrée à l'étude des épitaphes archaïques, spécialement des épitaphes attiques, et des bas-reliefs qui décorent les stèles attiques. M. Loch n'admet pas l'interprétation que M. Ravaisson en a donnée ici même, ou plutôt il la repouse sans la discuter, car il ne semble pas avoir eu connaissance du travail de M. Ravaisson. Pour lui les banquets et les scènes funèbres représentées sur ces stèles ne se passent pas dans le monde des morts.

— 4° *Un nouveau journal de folklore*. Encore une Société de folkloristes. S'il reste dans quelques années une légende populaire ou un usage traditionnel à enregistrer, ce ne sera pas faute d'enquêteurs. La nouvelle Société a son siège à Berlin et porte le nom de *Deutsche Gesellschaft für Volkskunde* . Elle publiera un journal chez l'éditeur Asher. Elle se propose notamment de faire connaître, par des extraits et des comptes rendus, les ouvrages publiés sur le folklore.

ANGLETERRE

L'enseignement des sciences religieuses. Nous avons déjà signalé le transfert de l'École de théologie libérale, *Manchester New College*, de Manchester à Oxford. Les initiateurs de cette école qui est appelée à répandre un levain nouveau dans les vieilles outres de la théologie d'Oxford, ont publié récemment un recueil d'essais dont le titre seul dénote déjà la tendance : *Theology and piety alike free* (Kegan Paul). Étudier la religion et spécialement le christianisme, en dehors de tout préjugé dogmatique et sans être lié par les trente-neuf Articles ou autres vénérables chartes du même genre, tel est le but des professeurs de Manchester New College. En même temps ils aspirent à faire comprendre aux représentants de la science anti ou extra-religieuse, le haut intérêt que présente la connaissance scientifique des phénomènes religieux. Le professeur Upton exprime très bien ces visées dans le passage que nous transcrivons ici : « Avant que la théologie libérale puisse prendre sa place naturelle dans le curriculum de nos universités, comme une partie intégrante des sciences phénoménales, et qu'elle contribue ainsi réellement à la réalisation de leur véritable idéal, qui est de devenir les organes du complet épanouissement et de l'éducation intégrale de l'esprit humain, l'opinion publique devra secouer

Digitized by Google

préalablement deux funestes tyrannies, celle du dogmatisme théologique et celle du dogmatisme scientifique. » On ne voit pas, en effet, comment il est possible de maintenir à la la base d'une institution qui a pour objet la recherche de la vérité, une charte qui se donne comme le résumé de la vérité déjà trouvée.

En rendant compte de ce volume dans l'*Academy* du 21 juin, M. John Owen ajoute que le même principe devrait être étendu à l'étude des religions autres que le christianisme et que, dans un pays qui compte au nombre de ses sujets des millions de bouddhistes et de mahométans, ce serait un beau triomphe de l'esprit moderne de voir étudier simultanément dans un même esprit de tolérance et de liberté les trois grandes religions qui se partagent le monde. M. Owen a raison, et nous sommes heureux d'enregistrer cette nouvelle déclaration en faveur d'une thèse que nous soutenons depuis longtemps. Quels sont, dans l'histoire du monde, les forces morales qui aient exercé une action comparable à celles du christianisme (avec le judaïsme) du bouddhisme et de l'islamisme? Il n'y en a pas; et ce sont justement celles-là que la science néglige le plus, lorsqu'il n'y a pas d'intérêts ecclésiastiques en jeu. A Manchester New College on a fait un pas vers la réalisation du vœu exprimé par M. Owen. M. Estlin Carpenter y donnera l'année prochaine un cours de religion comparée.

HOLLANDE

Publications récentes. — 1° *Is. van Dÿk. Het conflict tusschen Socrates en zÿn volk* (Groningue; Noordhof; in-8 de 83 p.). M. Is. van Dÿk, professeur à l'Université de Groningue, a repris une fois de plus, dans une conférence académique écrite avec beaucoup de soin et d'une lecture vraiment captivante, le vieux problème de la condamnation de Socrate. Il se pose les quatre questions suivantes : 1° Quelle est la cause de la haine dont Socrate était l'objet? 2° En quoi sa piété choquait-elle ses compatriotes? 3° Comment est-il arrivé qu'il ait été mis en accusation? 4° Pourquoi a-t-il été condamné? En soumettant tout le monde et toutes choses à l'épreuve de sa dialectique, en réclamant de chacun qu'il pense et qu'il se rende compte du pourquoi et du comment de ses opinions ou de ses actes, Socrate a froissé toutes les autorités de son temps, ce roi *Nomos*, cette puissance de la vérité établie, de la tradition, du dogmatisme irraisonné qui est de tous les temps. Il a voulu rendre l'homme libre en lui apprenant à penser et à juger par lui-même. Il a blessé de la sorte l'orthodoxie athénienne. M. van Dÿk s'élève, en effet, contre l'idée si généralement répandue que la société antique n'ait pas connu d'orthodoxie, sous prétexte que la religion consistait en pratiques du culte plutôt qu'en doctrines. Il montre combien les obligations du citoyen à l'égard du culte national pouvaient comporter d'empiétements sur la liberté de sa pensée. Le fait seul de ne reconnaître que des causes naturelles pouvait être considéré comme une offense aux dieux et une profession d'athéisme. Socrate n'a pas nié les dieux, mais il condamnait la

Digitized by Google

piété formaliste, purement extérieure; sa religion était toute spirituelle, morale, individualiste. Il y avait là de quoi lui susciter beaucoup d'ennemis. M. van Dÿk cite à ce propos le passage suivant de M. Fouillée (*Philosophie de Socrate*, II, p. 380). « Si Socrate vivait parmi nous, si l'Université française avait l'honneur de le compter parmi ses professeurs de philosophie, il se ferait sans doute beaucoup d'ennemis : on ne le mettrait pas à mort, mais on lui enlèverait sa chaire et on fermerait son cours. Le meilleur des ministres de l'Instruction publique se conduirait comme Anytus et Meletus, *mutatis mutandis*, et n'en aurait pas moins la conscience tranquille. » L'Université d'aujourd'hui serait sans doute en droit de récuser ce jugement; il n'y a pas encore si longtemps qu'il était parfaitement justifié. Les circonstances politiques aidant, il ne faut pas s'étonner que Socrate ait été accusé, mais qu'il ne l'ait pas été plus tôt, et il faut reconnaître qu'il ne fit rien pour amadouer ses juges.

— 2° *G. A. Wilken. Huwelijken tusschen bloedverwanten* (in-8 de 44 p.; tirage à part d'un art. du *Gids*, 1889, no 6). M. le professeur Wilken, de Leyde, continue la série de ses précieuses contributions à l'ethnologie des peuples de l'archipel Indien. A propos d'un ouvrage du Dr van der Stok sur les mariages consanguins, il passe en revue diverses coutumes de ces peuples, montre que les fâcheuses conséquences physiques ou morales que l'on attribue en général à ce genre de mariage, ne se vérifient pas dans l'histoire des institutions sociales et que les interdictions des unions entre parents s'expliquent, lorsqu'on les rattache à l'ancienne pratique de l'exogamie, c'est-à-dire du mariage en dehors de la tribu. Il est vrai que cette explication consiste dans la réduction d'un phénomène inexpliqué à un autre phénomène encore moins expliqué.

— 3° *A. Réville. Dr Abraham Kuenen* (Haarlem, Tjeenk Willink; in-8, p. 143 à 192). M. E. D. Pÿzel a entrepris la publication d'une série de biographies des hommes marquants de notre époque en Hollande (*Mannen van beteekenis in onze dagen*). A sa demande M. Albert Réville, professeur au Collège de France, a retracé dans la brochure que nous signalons ici, la vie et les œuvres du maître éminent de la critique biblique, le Dr Abraham Kuenen. Après avoir montré que M. Kuenen remplit les conditions essentielles qui distinguent le critique dans la science moderne, M. Réville passe en revue les principaux ouvrages de M. Kuenen, sa *Religion d'Israël*, son étude sur les *Prophètes et le prophétisme*, son grand ouvrage l'*Historisch-critisch onderzœk naar het ontstaan en de verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds*, dont la seconde édition revue et corrigée a été achevée tout récemment, ses Hibbert Lectures sur les *Religions nationales et les religions universelles;* il étudie la méthode appliquée par le savant professeur de Leyde et les résultats les plus importants de son œuvre, notamment en ce qui concerne le prophétisme et la législation hébraïque, et rend un hommage bien mérité aux grands services rendus par lui à la science des religions.

— 4° *W. P. C. Knuttel. Catalogus van de Pamfletten-verzameling berustende*

Digitized by Google

in de koninklijke Bibliotheek te S'Gravenhagen (La Haye; Impr. nat.; 2 voll. in-4 de 598 et 493 p.). La Bibliothèque royale de la Haye possède un nombre très considérable de brochures, plaquettes et feuilles d'actualité, provenant des quatre derniers siècles. Grâce à M. Knuttel, ce trésor, jusqu'alors à peu près inutile pour les historiens, leur est rendu accessible. Dans les deux volumes qu'il a fait paraître à la fin de l'année dernière, il a collationné plus de 5,800 pièces, datant du règne de Philippe le Beau jusqu'à la paix de Westphalie (1648). La première moitié du XVIIe siècle surtout y est représentée par une quantité de brochures relatives à l'histoire politique et religieuse de l'époque.

AMÉRIQUE

L'histoire des religions aux États-Unis. Le monde scientifique aux États-Unis témoigne d'un intérêt de plus en plus vif pour la science des religions. L'année dernière déjà nous signalions dans cette Revue un projet de M. Félix Adler, tendant à la création d'un enseignement régulier des sciences religieuses. Depuis lors il nous est revenu que l'Université de Cornill, dans l'État de New-York, se propose d'instituer une chaire d'histoire des religions. D'autre part, à Philadelphie, dans cette Université de Pensylvanie où les études orientales prennent depuis quelques années un essor de plus en plus vif, grâce à l'activité de quelques professeurs, parmi lesquels il convient de citer notre collaborateur, M. Morris Jastrow, nous apprenons qu'une série de conférences a été organisée pour l'hiver de 1891, dans lesquelles les principales religions de l'antiquité seront étudiées par des hommes d'une compétence spéciale. Voici le programme de ces conférences :

1. Introduction. L'étude historique des anciennes religions, par le professeur Jastrow.
2. Les religions du Mexique et du Pérou, par M. D. Brinton.
3. La religion de l'ancienne Égypte, par Mme Cornelius Stevenson.
4. La religion des Grecs, par le professeur W. Lamberton.
5. La religion des Romains, par le professeur Paul Shorey.
6. La religion des Babyloniens, par le professeur H. Hilprecht.
7. Les religions de la Perse, par le Dr A. V. Jackson.
8 et 9. Le brahmanisme et le bouddhisme, par le professeur Edw. Hopkins.
10. Les caractères généraux des religions sémitiques par le professeur Jastrow.

Au moment où nous achevons cette Chronique, nous recevons l'*Ethical Record* du mois de juillet, qui renferme un excellent article de M. Jastrow sur la Morale des Assyriens et des Babyloniens.

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 13 juin* : M. *Saglio* entretient l'Académie d'un denier romain d'Hostilius Saserna, contemporain de César. On y voit d'un côté une tête de *Pavor* ou de *Pallor*, la déesse de la Peur, de l'autre une *Diane chasseresse*. Hostilius Saserna a voulu rappeler l'ancêtre auquel il se plaisait à rattacher sa généalogie, le roi Tullus Hostilius. Celui-ci avait voué des temples à Pallor. De même la Diane, au revers, n'est pas, comme on l'a cru, celle d'Éphèse, mais une Diane chasseresse latine. A ce propos M. Saglio montre l'antiquité du culte de cette Diane et son caractère de protectrice des fédérations entre peuples latins. Ses temples servaient aux réunions ; de même ses bois sacrés. M. Saglio place le foyer du culte qui lui était adressé, à Tusculum. Tullus Hostilius, à qui la tradition rapporte tout ce qui est des Tusci, bâtit à Rome le premier temple de cette Diane latine sur le mont Coelius où s'étaient établis les Tusci.

— *Séance du 20 juin* : M. *Ravaisson* explique sa restitution de la *Vénus de Milo*. — M. *Deloche* continue la lecture de son mémoire sur le jour civil en Gaule. Les délais légaux se comptaient par nuits sous les Gaulois, par jours après la conquête romaine. Les Francs rétablissent le calcul par nuits, mais les clercs, jusqu'au XIIIe siècle, conservèrent le système romain et, comme ils ont une part de plus en plus prépondérante dans la rédaction des actes, leur système prévaut d'une façon de plus en plus générale.

— *Séance du 27 juin* : Suite des mémoires de MM. *Ravaisson* et *Deloche*. — M. l'abbé *Duchesne* présente l'ouvrage de M. Paul Allard, *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église*.

— *Séance du 18 juillet* : M. *Babin* rend compte de la mission dont il avait été chargé à Hissarlik, à l'occasion du différend entre M. Schliemann et M. Boetticher. Il rend hommage aux travaux de MM. Schliemann et Doerpfeld. — M. *Boissier* donne lecture du mémoire de M. *Georges Lafaye* sur l'Amour incendiaire (voir notre tome XXI, p. 336).

M. *Moyse Schwab* communique de nouveaux fragments d'un travail sur l'hydromancie et sur les coupes magiques orientales. Il donne les fac-simile de

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

quelques formules de conjuration, hébraïques, syriaques ou arabes, gravées sur les coupes du British Museum et de notre Cabinet des médailles. M. Schwab croit que la coupe d'argent, cachée par l'ordre de Joseph dans le sac de Benjamin, a dû être un objet de ce genre.

II. Académie des sciences morales et politiques. — *Séance du 12 juillet :* M. *Glasson* donne lecture d'un mémoire de M. Jean da Fonseca sur les *Croyances religieuses des Indiens du Brésil.*

III. Revue historique. — *Juillet-août* : *Ch. Molinier.* Compte rendu de l'ouvrage de Fr. Ehrle, « Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franciscanerorden und zu den Fratricellen. »

IV. Revue chrétienne. — *Juillet* : *E. Bersier.* De l'état primitif de l'homme. — *L. Massebieau.* Le procès des chrétiens de Lyon sous Marc Aurèle. — *H. M.* La crise théologique dans l'Église libre d'Écosse.

V. Revue des Traditions populaires. — *Juin* : *L. Sichler.* Cérémonies et coutumes nuptiales en Russie (voir juillet). — Mme *Destriché.* Traditions et superstitions de la Sarthe . — *Paul Sébillot.* L'iconographie fantastique. II, Les Lutins. — *G. de Launay.* Des apparitions en Vendée. — *F. Luzel.* Les contes populaires dans les sermons du moyen âge. — *E. Jaccotel.* Légendes et contes Bassoutos . =*Juillet : de Zmidgrodzki.* Folklore européen comparé. La Mère et l'enfant. — *Ferrand.* Traditions et superstitions du Dauphiné. — *R. Basset.* Salomon dans les légendes musulmanes. Une substitution.

VI. Revue des Deux-Mondes. — 1er *juillet : Ernest Renan.* Le règne d'Ézéchias (2e art.).

VII. Revue britannique. — *Juin : J. Bosselli.* Luther et la Réforme. = *Juillet : A. de Viguerie.* La démocratie catholique en Amérique.

VIII. Romania. — *T. XIX* : *E. Picot.* Fragments de mystères de la Passion. — *Paul Meyer.* Chansons en l'honneur de la Vierge.

IX. Revue celtique. — *XI.* 3 *: H. d'Arbois de Jubainville.* L'inscription prétendue gauloise de Nîmes. — *Bernard.* Mystère breton de la création du monde (suite). — *J. Loth.* Rapprochement entre l'épopée irlandaise et les traditions galloises. Saint Amphibalus.

X. Academy. — 21 *juin* : *Talfourd Ely.* Mythology and monuments of ancient Athens (à propos d'une traduction des *Attica* de Pausanias par Marguerite de G. Verall). — A collection of babylonian tablets (une série de contrats commerciaux). = 28 *juin* : *W. G. Brown.* Survivals in Negro funeral ceremonies. = 12 *juillet* : *F. Conybeare.* The lost works of Philo. — *R. Morris.* Contributions to Pâli Lexicography.

XI. Athenaeum. — 12 *juillet* : *Sp. Lambros.* Notes from Athens. — The British archaeological association at Oxford (voir le n° suiv.).

XII. Nineteenth Century. — *Juillet* : *Alfred Lyall.* Official polytheism in China.

Digitized by Google

XIII. Contemporary Review. — *Juillet* : *Graham Sandberg*. A journey to the capital of Thibet.

XIV. English historical Review. — *Juillet* : *B. Wells*. Saint Patrick's earlier life.

XV. Journal of american folklore. — *III*. 9 : *Washington Matthew*. The gentile system of the Navajo Indians. — *J. G. Bourke*. The gentile organisation of the Apaches of Arizona. — *Monroe Snyder*. Survivals of astrology.

XVI. Quarterly Review. — *Juillet* : Shakespeare's ghosts, witches and fairies. — The Akropolis of Athens. — Mesmerism and hypnotism.

XVII. Scottish Review. — *Juillet* : *J. Rhys*. Traces of a Non-Aryan element in the Celtic family. — *Fl. Layard*. Oriental myths and christian parallels. — *K. Blind*. Luther monuments and the german revolution of 1525.

XVIII. Jewish Quarterly Review. — *II*. 4 : *A. Friedländer*. The late chief rabbi, Dr Adler. — *D. Kaufmann*. Franz Delitzsch. — *A. H. Sayce*. Jewish tax-gatherers at Thebes in the age of the Ptolemies. — *S. A. Hirsch*. The Jewish Sibylline oracles. — *C. Montefiore*. Notes upon the date and religious value of the Book of Proverbs. — *R. Travers Herford*. A Unitarian Minister's view of the talmudic doctrine of God. — *W. Bacher*. Sabbatarians of Hungary.

XIX. Indian Antiquary. — *Mars* : *Bendall*. An inscription in a Buddhistic variety of nail-headed characters. — *Senart*. The inscriptions of Piyadasi. = *Avril* : *Foulkes*. Buddhaghosa. — *Bühler*. Texts of the Asoka edicts on the Delhi Mirat pillar. — *Sastri*. Folklore in southern India.

XX. Journal of the anthropological Society of Bombay. — *IV* : *L. Dames*. Ordeals by fire in the Punjab. — *E. Rehatsek*. On superstitions of the people from portuguese sources.

XXI. Mittheilungen d. Inst. f. oesterreichische Geschichtsforschung. — *XI*. 2 : *krause*. Geschichte des Institutes der missi dominici. — *Ottenthal*. Zur Geschichte der Gegenreformation in Oesterreich.

XXII. Sitzungsber. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — *XXIX* : *Weinhold*. Ueber den Mythus vom Wanenkrieg.

XXIII. Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins. — *N. F. V*. 1 *et* 3 : *H. Haupt*. Das Schisma des ausgehenden XIV Jhr. und seine Einwirkung auf die kirchlichen Verhältnisse am Oberrhein. Die Diöcesen Strassburg, Basel und Konstanz.

XXIV. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XI*. 4 : *Lempp*. Antonius von Padua (2e art.). — *Ph. Meyer*. Beiträge zur Kenntniss der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster (2e art.). — *Schulze*. Zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben. Bisher ungedruckte Schriften von Geert Groote, Joh. Busch und Joh. Veghe.

XXV. Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie. — 1890. *N*° 3 : *Jakobsen*. Zur Kritik der Evangelien. — *Hilgenfeld*. Die christliche Gemein-

Digitized by Google

deverfassung in der Bildungszeit der katholischen Kirche. — *Görres.* Weitere Beiträge zur Geschichte des diokletianisch-constantinischen Zeitalters. — *Marold.* Ueber das Evangeliënbuch des Juvencus in seinem Verhältnis zum Bibeltext. — *Hilgenfeld.* Vom Kriegsschauplatze « de aleatoribus. »

XXVI. Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft. — *X.* 1 : *Derenbourg.* Version d'Isaïe de R. Saadia (fin). — *Wiegand.* Der Gottesname צור und seine Deutung in dem Sinne Bildner oder Schöpfer in der alten jüdischen Litteratur. — *Cornill.* Noch einmal Sauls Königswahl und Verwerfung. — *Bruston.* Trois lettres des Juifs de Palestine (II Macch., I-II. 18).

XXVII. Zeitschrift für katholische Theologie. — *XIV.* 2 : *Von Hoensbroech.* Der h. Cyprian und der Primat des Bischofs von Rom. — *Knabenbauer.* Israels Restauration nach Ezechiel 40-48. — *Michael.* Pabst Innocenz IV und Oesterreich.

XXVIII. Katholik. — *Juin :* Die Geschichte Davids im Lichte protestantischer Bibelkritik und Geschichtschreibung. — Land und Leute der Barabra in Nubien. — Marienverehrung im neuhochdeutschen Liede. — Darstellungen aus der Geschichte der nichtchristlichen Religionsgeschichte.

XXIX. Theologische Quartalschrift. — *1890. N°* 2 : *Ehrhard.* Zur christlichen Epigraphik. — *Scholz.* Die Namen im Buche Esther. — *Vogelmann.* Lateinische Hymnen aus dem Benedictinerkloster zu Ellwangen (fin). — *Funk.* Die Zeit der ersten Synode von Arles.

XXX. Ausland. — *N°* 21 : *Krauss.* Die Quälgeister bei den Südslaven. = *N°* 22 : *Jacobsen.* Nordwestamerikanische Sagen. = *N°* 24 : Die islamitische Propaganda in Marokko.

XXXI. Globus. — *N°* 24 : *Asmussen.* Dahomeh und sein Menschenopfer.

XXXII. Archiv für Anthropologie. — *XIX.* 3 : *Hermann.* Ueber Lieder und Braüche bei Hochzeiten in Kärnten. — *Zmidgrodzki.* Zur Geschichte der Suastika.

XXXIII. Deutsche Rundschau. — *Juin : Von Langegg.* Heilige Bäume und Pflanzen.

XXXIV. Baltische Monatsschrift. — *1890. N°* 5 : *Christiani.* Die Gegenreformation in Livland (suite).

XXXV. Zeitschrift für Volkskunde. — *II.* 7 *et* 8 : *Vernaleken.* Der starke Hans. Eine Reihe mythischer Volksdichtungen. — *Jarnik.* Albanesische Märchen. — *Zingerle.* Weihnachtslied. - *Brauns.* Die japanischen Kinder und Hausmärchen. — *Koop.* Märchen aus der Provinz Posen.

XXXVI. Rivista di filosofia scientifica. — *Mars : Labanca.* Difficoltà antiche e nuove degli studi religiosi in Italia (voir notre Chronique de la précédente livraison).

XXXVII. Civiltà cattolica. — *N°* 958 : Degli Hittim o Hethei e delle loro migrazioni (voir n° suivant). — Il pontificato di S. Gregorio Magno nella storia della civiltà cristiana.

Digitized by Google

XXXVIII. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari. — *IX*, 2 : *Finamore*. Tradizioni popolari abruzzesi. — *Cian*. Una preghiera di pellegrini del sec. XV. — *Ragusa-Moletti*. Canti funebri di popoli e poeti selvaggi e poco civili. — *Di Martino*. Vitusullanu nella storia e nelle credenze popolari canicattinesi. — *Sébillot*. Contes de marins recueillis en Haute-Bretagne (suite). — *Simiani*. Usi, leggende e pregiudizi popolari trapanesi.

XXXIX. Theologische Studien. — 1890. *N*° 3 : *De Vries*. Iets over de Hittiten. — *Gunning*. . Rosj-Hassjana. — De brief aan de Hebreërs.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

G. Mazzatinti. Inventari dei manoscritti delle Bibliotheke d'Italia, fasc. 1. — Turin. Lœscher; 1 fr. 50.

F. Patetta. Le Ordalie (Publications de l' « Istituto di esercitazioni nelle scienze giuridicho-politiche »). — Turin. Bocca; in-8 de x et 500 p.

Émile Petitot. Accord des mythologies dans la Cosmogonie des Danites arctiques. — Paris. Bouillon; in-18; 3 fr. 50.

J. G. Frazer. The golden bough : a study in comparative religion. — Londres. Macmillan; 2 vol. in-8; 28 sh.

Theologischer Jahresbericht, ed. A. Lipsius, t. IV. fasc. 2 contenant la bibliographie raisonnée et le compte rendu des travaux relatifs à l'histoire de l'Église chrétienne et à l'histoire générale des religions (cette dernière partie est de M. Fürrer, de Zurich). — Brunswick. Schwetschke; 5 m.

Orientalische Bibliographie, ed. A. Müller, t. IV. fasc. 1 contenant les généralités, l'Asie centrale et septentrionale, l'Asie orientale avec l'Océanie et le commencement de la littérature sur les Indo-Germains. — Berlin. Reuther (abonnement 8 m.).

H. Bresslau. Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italiën. I. — Leipzig. Veit; in-8 de XXIV et 992 p.

A. Regnard. Aryens et Sémites. Le bilan du Judaïsme et du Christianisme, I. — Paris. Dentu; in-12 de 298 p.; 3 fr. 50.

E. Lœwenthal. Die Religion der Religionen. Gedenkschrift zum 25 jähr. Jubiläum der Cogitanten-Allianz. — Grossenhain. Baumert et Ronge; in-8 de 19 p.; 40 pf.

De Harlez. Védisme, brahmanisme et christianisme. La Bible dans l'Inde et la vie de Jezeus Christna d'après M. Jacolliot : la personnalité du Christ et le Dr Marius. — Bruxelles. Soc. gén. de librairie catholique; in-12 de III et 304 p.; 3 fr.

CHRISTIANISME

A. Bellesheim. Geschichte der katholischen Kirche in Irland von der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart, I (432-1509). — Mayence. Kirchheim; in-8 de XXXII et 701 p.; 15 m.

F. A. Gevaert. Les origines du chant liturgique de l'Église latine. Étude d'histoire musicale. — Gand. Hoste; in-4 de 93 p.; 5 fr.

Digitized by Google

Marcel. Les livres liturgiques imprimés de l'église de Langres. — Paris. Picard; in-8 de VIII et 90 p.; 4 fr.

L. Duchesne. Listes épiscopales de la province de Tours. Les anciens catalogues épiscopaux de la province de Tours. — Paris. Thorin; in-8; 5 fr.

Jesus, the carpenter of Nazareth, by a layman. — Londres. Paul; in-8 de 456 p.; 7 sh. 6.

E. Solger. Das Urevangelium. Studien zur Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehre und Kirche. — Iena. Mauke; in-8 de IV et 129 p.; 3 m. 60.

J. M. Gibson. The gospel of St. Matthew. — Londres. Hodder; in-8 de 458 p.; 7 sh. 6.

R. E. Jenkins. Ignatian difficulties and historic doubts. — Londres. Nutt; br. in-8; 1 sh.

P. Corssen. Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft. — Berlin. Weidmann; in-4 de 34 p.; 1 m. 60.

J. R. Harris et *S. K. Gifford.* The acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas; the original greek text now first edited from a ms. in the library of the convent of the Holy Sepulchre at Jerusalem. — Londres. Clay; in-8 de 74 p.; 5 sh.

J. Führer. Ein Beitrag zur Lösung der Felicitas-Frage. — Leipzig. Fock; in-8 de 162 p.; 1 m. 60.

W. Hartel. Patristische Studien, II et III (sur des œuvres de Tertullien). — Vienne. Tempsky; in-8; 1 m. 60.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von O. von Gebhardt und A. Harnack, VI. 3, comprenant : 1° *H. Staehelin.* Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker.— 2° *A. Harnack.* Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. — 3° Die Gwynnschen Cajus-und Hippolytus-Fragmente. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de III et 133 p.; 4 m. 50.

S. Ephraem syri Hymni et sermones, ed. *Th. Lamy,* t. III. — Malines. Dessain; in-4 de XLIV p. et 1010 col.

P. Allard. La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église. — Paris. Lecoffre; 2 vol. in-8 de XLVIII-456 et 438 p.; 12 fr.

C. Wolfsgruber. Gregor der Grosse. — Saulgau. Kitz; in-8 de XIV et 610 p.; 6 m.

O. Delarc. Saint Grégoire VII et la réforme de l'Église au XIe siècle, t. III. — Paris. Retaux-Bray; in-8 de 644 p.

Histoire de l'ordre des Servites de Marie et des sept bienheureux fondateurs (1233 à 1310), par un ami des Servites. — Paris. Bloud Barral; 2 vol. in-18 de 298 et 436 p.

A. Hauck. Kirchengeschichte Deutschlands, II. 2; Auflösung der Reichskirche. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de IV et p. 433 à 757; 6 m.

Digitized by Google

M. Honef. Der Selbstmord Luthers geschichtlich erwiesen. — Munich; in-16 de 94 p.; 80 pf.

O. Lehmann. Herzog Georg von Sachsen im Briefwechsel mit Erasmus und dem Erzbisschofe Sadolet. — Leipzig. Fock; in-8 de 63 p.; 1 m.

E. Stricker. Johannes Calvin als erster Pfarrer der reformirten Gemeinde zu Strassburg, nach urkundlichen Quellen. — Strasbourg. Heitz; in-8 de VI et 66 p.; 1 m. 20.

Vermeulen. Die Verlegung des Konzils von Trient. — Ratisbonne. Verlagsanstalt; in-8 de 75 p.; 1 m.

G. Wolf. Der Augsburger Religionsfriede. — Stuttgard. Göschen ; in-8 de XV et 171 p.; 4 m.

A. de Ruble. Le colloque de Poissy. — Paris. Champion; in-8 de 56 p.

A. Heidenhain. Die Unionspolitik Landgraf Philipps von Hessen (1557-1562). — Halle. Niemeyer; 2 voll. in-8 de XIX-480 et 139 p.; 16 m.

G. W. Child. Church and state under the Tudors. — Londres. Longmans; in-8 de 430 p.; 15 sh.

Costituzione della chiesa evangelica d'Italia. — Milan. Montorfano; in-8 de 18 p.; 1 fr.

E. Schrecker. Der Religionsbegriff bei Schleiermacher. — Iena. Pohle; in-8 de VIII et 85 p.; 1 m. 20.

JUDAISME ET ISLAMISME

A. Köhler. Lehrbuch der biblischen Geschichte Alten Testamentes, II. 2. — Leipzig. Deichert; in-8 de p. 169 à 312; 2 m. 40.

A. Kuenen. Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung (Traduction allemande de la seconde éd. de l'original hollandais). I. 2 : Die historischen Bücher des Alten Testamentes. — Leipzig. Reisland; in-8 de VIII et 223 p.; 6 m.

G. Rawlinson. Isaac and Jacob : their lives and times. — Londres. Nisbet; in-8 de 194 p.; 2 sh. 6.

Alexandre Weill. Les cinq livres de Moïse, traduits textuellement sur l'hébreu avec commentaires et étymologies. I, La Genèse (avec élimination des textes interpolés, preuves à l'appui de la religion miraculée et idolâtrée du second temple, etc.). — Paris. Sauvaître; in-8 de XVI et 224 p.; 5 fr.

E. de Gryse. De Hexaëmero secundum caput primum Geneseos ad literam. — Bruges. Beyaert; in-8 de XII et 84 p.

F. W. Farrar. The minor prophets. — Londres. Nisbet; in-8 de 252 p.; 2 sh. 6

P. Giesebrecht. Beiträge zur Jesajakritik, nebst eine Studie ueber prophetischer Schriftstellerei. — Goettingue. Vandenhœck; in-8 de IV et 220 p.; 5 m.

C. J. Ball. The prophecies of Jeremiah, with a sketch of his life and times. — New-York. Armstrong; in-12 de III et 424 p.

Digitized by Google

M. Mlcoch. Psalterium seu liber psalmorum, juxta Vulgatam latinam et versionem textus originalis hebraici cum notis introductionalibus et cum argumentis exegeticis, quibus harmonia utriusque versionis demonstratur. — Olmütz. Höbzel ; in-8 de 524 p.; 10 m.

P. Hunter. After the exile : a hundred years of Jewish history and literature. II. The coming of Ezra to the Samaritan schism. — Londres. Oliphant; in-8 de 330 p.; 5 sh.

A. J. Baumgartner. Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes (Thèse de doctorat). — Leipzig. Fock ; in-8 de 284 p.; 8 m.

W. D. Morisson. The Jews under Roman rule. — Londres. Unwin ; in-8 de 450 p.; 5 sh.

H. Goitein. Der Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie. Eine Studie ueber die Behandlung der Theodicee in derselben bis auf Maimonides. — Berlin. Mayer et Mueller ; in-8 de VIII et 111 p.; 2 m. 80.

Is. Loeb. Le juif de l'histoire et le juif de la légende. — Paris. Cerf ; in-18 ; 1 fr.

A. Darmesteter. Le Talmud. — Paris. Cerf ; in-8 de 66 p.

E. Glaser. Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammad. 2 voll. — Berlin. Weidmann ; 18 m.

F. Dieterici. Alfarabi's philosophische Abhandlungen, aus Londener, Leidener und Berliner Hss. herausgeg. — Leyde. Brill ; 5 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE.

J. Mwor. Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie . — Innsbruck. Wagner ; 6 m.

G. Görres. Studien zur griechischen Mythologie. — Berlin. Calvary.

RELIGIONS DE L'ASIE.

E. Hardy. Der Buddhismus nach älteren Pâliwerken dargestellt (T. I des « Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte » ; voir notre tome XXI, p. 344).

Saizau Motoyosi. Le Bouddha et le Bouddhisme. — Paris. Sauvaître ; broch. in-8 ; 1 fr.

J. Edkins. Ancient symbolism among the Chinese. — Londres. Paul. 1890 ; in-8 ; 1 sh.

L. J. Trotter. The history of India from the earliest time to the present day. — Londres. Christian Knowl. Soc.; in-8; 6 sh.

R. T. Griffith. The hymns of the Rigveda translated with a popular commentary, I. — Benares. 1889.

Publications de la Société asiatique de Calcutta (d'après « Orientalische Bibliographie », IV, 1, p. 432) :

Digitized by Google

Black Yajur Veda, éd. Mahesachandra Nyayaratna Shastri (cette édition en est à sa 35e livraison).

Brihad-Darma Puranam, éd Haraprasad Shastri (2e fasc.).

FOLK LORE.

H. N. Allen. Korean tales. — Londres. Putnam.

A. Marx. Griechische Märchen von dankbaren Tieren und Verwandtes. — Stuttgard. Kohlhammer.

F. Lauchert. Geschichte des Physiologus. — Strasbourg. Trübner.

D. Mac Innes. Waifs and strays of Celtic tradition. — Argyllshire series, II. Folk and Hero tales, collected, edited and translated. — Londres. Nutt.

J. Curtin. Myths and folk-lore of Ireland. — Londres, Sampson Low ; 1 vol. in-8 ; 9 sh.

M. Lehmann-Filhès. Islandische Volkssagen aus der Sammlung von Jon Arnason. — Berlin. Mayer et Müller ; 273 p.

Albert Meyrac. Traditions, coutumes, légendes et contes des Ardennes. — Charleville. Petit-Ardennais ; in-8 de 612 p. ; 10 fr.

Le Gérant : Ernest LEROUX.

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

ÉTUDES SUR LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE D'IGNACE D'ANTIOCHE

(DEUXIÈME ARTICLE)[1]

IV

Dans l'introduction au volume intitulé *Les Évangiles* (p. XIX), M. Renan énonce, à propos des Épîtres ignatiennes, le principe suivant : « Le grand signe des écrits apocryphes, c'est d'affecter une tendance ; le but que s'est proposé le faussaire en les composant s'y trahit toujours avec clarté. » L'idée est juste et l'on comprend aisément qu'elle se soit présentée sous sa plume, à propos de l'authenticité de ces épîtres, où la préoccupation de fortifier l'autorité épiscopale éclate presque partout. Il ne faudrait pas, toutefois, en tirer des conséquences extrêmes. S'il est vrai que les écrits apocryphes sont généralement des œuvres de tendance, il ne s'ensuit pas que toutes les œuvres de tendance soient des écrits apocryphes. De tous les produits de la littérature chrétienne au IIIe siècle, il n'y en a pas où la thèse de l'Église catholique soit plaidée avec plus d'insistance que le traité de Cyprien *de Unitate ecclesiae*. Cependant personne ne songe à le soupçonner d'inauthenticité. Le propre de l'apocryphe, c'est de mettre la cause qu'il soutient à couvert sous l'autorité d'un nom vénéré ou d'une tradition imposante, sans souci de la réalité historique. Lorsqu'il y a incompatibilité entre la forme ou le fond d'un écrit et le langage ou les idées du personnage ou de l'époque dont il est censé

1) Voir la livraison de juillet-août, p. 1 et suiv.

Digitized by Google

provenir, cet écrit s'expose, par cela même, aux soupçons de la critique. Celle-ci doit établir l'incompatibilité soit en faisant ressortir les différences entre les produits authentiques et les œuvres imputées à tort, soit en démontrant que l'écrit mis en suspicion présente des caractères qui ne peuvent pas convenir à l'époque où vécut l'auteur dont il porte le nom.

Il ne suffit donc pas, pour établir l'inauthenticité des Épîtres d'Ignace, de montrer qu'à l'exception de l'Épître aux Romains, elles ont toutes une tendance commune, la glorification du pouvoir épiscopal. Il faut encore établir qu'une semblable tendance n'a pas pu exister au commencement du IIe siècle chez un chrétien de Syrie, tel que le martyr Ignace, ou tout au moins que cela n'offre aucune vraisemblance.

Cette démonstration est des plus délicates. Aussi les divers historiens qui ont étudié la question ignatienne se sont-ils préoccupés de trouver d'autres indices de nature à éclairer leur jugement sur l'époque à laquelle nos épîtres doivent être attribuées, d'autant plus que la plupart d'entre eux avaient leur opinion faite sur la question des origines de l'épiscopat. Ils se sont efforcés d'appuyer leurs arguments portant sur le caractère épiscopaliste des Épîtres, par d'autres preuves susceptibles de produire de l'effet sur leurs contradicteurs. Ces preuves ont été demandées soit au caractère littéraire des Épîtres, soit à l'examen intrinsèque de l'odyssée qu'elles prêtent à Ignace, soit à l'étude des doctrines qu'elles combattent.

Les impressions littéraires sont subjectives par excellence et, en critique, trop souvent arbitraires. Elles se ressentent plus qu'elles ne se démontrent. Les répétitions des mêmes thèmes, le caractère désordonné du style, l'absence de toute espèce d'art de composition dans ces épîtres qui ne valent que par la passion de l'auteur et par l'absolutisme de ses opinions, de ses préférences ou de ses haines, dénotent-ils un faussaire, sans talent littéraire et mû seulement par un parti pris dogmatique et ecclésiastique, ou bien ces caractères conviennent-ils parfaitement à un auteur sans culture littéraire, écrivant à la hâte une série de billets presque improvisés, où il met pêle-mêle les quelques idées et

Digitized by Google

les quelques sentiments dont il est préoccupé, mais avec toute l'exaltation et l'intransigeance d'un homme qui marche au martyre? A notre avis, la seconde alternative rend mieux l'impression produite par la lecture rapide de l'ensemble des écrits ignatiens. Un faussaire, semble-t-il, eût eu plus d'ordre dans le parti pris et plus de savoir-faire, surtout un faussaire aussi habile à éviter les erreurs de détails qui auraient pu le trahir. Un tel homme peut mettre de la passion et même du fanatisme dans son œuvre, mais il ne peut pas l'avoir composée sans préméditation ni sans en avoir tracé un plan précis. Quelle différence à cet égard entre les Épîtres d'Ignace et les Épîtres pastorales où l'on sent si nettement le plan tracé d'avance, la réflexion dans les dispositions des idées et le choix calme et judicieux des expressions [1].

Aussi bien n'est-ce pas au style des épîtres que la critique s'est attaquée de préférence, mais à certaines expressions qui trahissent, semble-t-il, une époque postérieure à la première moitié du IIe siècle. De celles qui ont été signalées, deux seulement méritent d'être retenues [2] : les mots χριστιανός et χριστιανισμός [3], et l'expression ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (*Ép. aux Smyrn.*, VIII).

L'usage courant du mot χριστιανός, dès le début du IIe siècle, est établi par des témoignages irrécusables. Tacite, Suétone, Pline le Jeune emploient ce nom [4]; d'autre part, les Actes des Apôtres et la première Épître de Pierre le connaissent [5]. C'est une

1) Il y a dans le style d'Ignace un enchevêtrement de figures et de comparaisons, qui rappelle certains passages des Épîtres pauliniennes et qui dénote la rapidité d'une composition où l'auteur a entassé les expressions et les images qui lui étaient familières. Voyez, par exemple, le chapitre IV de l'*Épître aux Éphésiens*, où les membres de la communauté sont, dans l'espace de quelques lignes, représentés comme : marchant avec la pensée de leur évêque — s'accordant avec lui comme les cordes d'une guitare — formant un chœur qui chante à l'unisson — et comme membres du Christ!

2) L'usage du mot λεοπάρδοι (*Ép. aux Rom.*, V) ne constitue pas un anachronisme, comme l'a fort bien montré M. Lightfoot dans la note afférente à ce passage.

3) *Ép. aux Éph.*, XI; *Magn.*, IV; X; *Trall.*, VI, *Rom.*, III; VIII; *Philad.*, VI; *Polyc.*, VII.

4) Tacite, *Annales*, XV, 44; Suétone, *Néron*, XVI; Pline, *Ép.* 97.

5) *Actes*, XI, 26; XXVI, 28; I *Pierre*, IV, 16.

Digitized by Google

dénomination populaire toute naturelle; Tacite dit : *quos vulgus christianos appellabat,* comme on dit mohamétans pour désigner les disciples de Mohammed ou comme on a appelé luthériens, dès les premières années de la Réformation, ceux qui rompaient avec l'Église de Rome sous l'inspiration de Luther. Les *christiani* étaient les gens du Christ, ses adorateurs, les initiés de ses mystères. Le nom leur semble avoir été donné par les païens, à partir du moment où ils les ont distingués des Juifs, puisqu'ils ne pouvaient pas les appeler ἅγιοι ou ἀδελφοί, et avoir comporté au début une nuance de mépris. De là le peu d'empressement des chrétiens à l'adopter dans leur propre langage. Mais il n'est pas rare que les partis politiques ou religieux se parent, comme d'un titre honorable, du nom dont leurs adversaires les ont affublés par dédain; tels les *Gueux* des Pays-Bas, les *Quakers* d'Angleterre et bien d'autres. L'auteur des Épîtres ignatiennes est le premier qui emploie ce nom d'une façon usuelle, comme substantif, comme adjectif et jusque dans son dérivé χριστιανισμός. S'il faut en croire le livre des *Actes*, c'est à Antioche que le terme χριστιανός aurait pris naissance [1]. On ne saurait donc s'étonner qu'il soit devenu

1) *Actes*, XI, 26. Il n'y a pas de raison de contester l'exactitude de ce renseignement, alors même que l'auteur des *Actes* l'aurait antidaté. C'est à Antioche que, pour la première fois en terre païenne, le conflit entre la secte juive se réclamant du Christ et la synagogue juive traditionnelle éclata publiquement. Il résulte, non seulement du livre des *Actes*, mais encore de l'*Épître aux Galates*, II, 11 et suiv., qu'il y eut à cette occasion des scènes assez vives. Même si nous n'avions aucun renseignement à ce sujet, nous devrions supposer que les Juifs et les païens qui assistèrent à ces luttes, cherchèrent un nom pour désigner les nouveaux sectaires. Il était naturel de les nommer d'après le Messie ressuscité dont ils se réclamaient. Dans la bouche des Juifs et des païens ce nom avait sans doute une signification méprisante, puisque les uns comme les autres dédaignaient souverainement un envoyé de Dieu crucifié. Ce qui semble confirmer cette acception dédaigneuse, c'est la réponse d'Agrippa à Paul, à Césarée : « Pour un peu tu me persuaderais de devenir χριστιανός » (*Actes*, XXVI, 28). Ces paroles sont ironiques. Le sens est : « Tu parles fort bien, si bien qu'en t'écoutant je serais presque disposé, moi, le roi Agrippa, à devenir un de ces *christiani* ». La même conclusion ressort de I *Pierre* (*l. c.*) : « Que personne de vous ne subisse de souffrances parce qu'il aura été assassin, voleur, etc.; mais, si c'est comme χριστιανός, il n'y a pas lieu d'en avoir honte. » C'est ce qui explique pourquoi le nom *chrétien* est peu employé par les auteurs de l'âge apostolique. — La termi-

Digitized by Google

usuel à Antioche plus rapidement qu'ailleurs et qu'un chrétien d'Antioche soit le premier auteur, à nous connu, qui l'ait couramment employé. Et il est puéril de prétendre que χριστιανός, au commencement du IIe siècle, était une qualification encore trop jeune pour avoir pu donner naissance à χριστιανισμός. De quel droit exiger une longue série d'années pour la formation d'un dérivé, surtout lorsqu'il s'agit d'une dérivation aussi simple que celle-là et qui peut naître spontanément?

Les observations sur le chapitre VIII de l'*Épître aux Smyrniens* sont plus sérieuses, mais leur gravité est plus apparente que réelle. Elles portent sur l'expression : ἡ καθολικὴ ἐκκλησία dans cette phrase : ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Le terme « Église catholique », dit-on, n'apparaît pas dans l'histoire avant la fin du IIe siècle, dans le fragment connu sous le nom de Canon de Muratori et chez Clément d'Alexandrie; un auteur écrivant une soixantaine d'années plus tôt n'a pas pu l'employer. Il y a ici un malentendu. L'expression « Église catholique » a pris dans l'histoire religieuse un sens particulier, comme dénomination spéciale d'une certaine association religieuse avec un corps de doctrines et un ensemble de rites déterminés. Les principes qui ont engendré le catholicisme et l'Église catholique sont très anciens, plus anciens que les théologiens protestants ne l'ont admis en général. On les retrouve déjà chez Clément Romain. Mais, quelle que soit leur ancienneté, ces principes ou ces tendances sont antérieurs à leur réalisation concrète. De ce qu'on peut les suivre jusqu'à l'origine du IIe siècle il ne s'ensuit pas que l'Église catholique, dans l'acception ultérieure du mot, existât dès cette haute antiquité, ni même que les hommes qui s'inspiraient de ces tendances eussent conscience de l'organisme ecclésiastique auquel elles devaient donner naissance. De même les termes « Église catholique » ont existé et ont été employés certainement mainte fois dans leur sens usuel d' « église universelle» ou « église

naison latine du mot n'implique pas une origine occidentale (voir Lipsius, *Ueber den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennames*, 1873, p. 13 et suiv.).

Digitized by Google

répandue partout », comme nom commun, bien avant d'être appliqués à la conception particulière de l'Église qu'ils désigneront plus tard en tant que nom propre. C'est commettre un singulier anachronisme de transporter au début du IIe siècle une interprétation qui n'a de raison d'être qu'un siècle plus tard.

La phrase incriminée de l'Épître aux Smyrniens ne doit pas être rendue ainsi : « Partout où paraît l'évêque, c'est là que doit être la foule (des fidèles), de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'Église catholique », mais de la façon suivante : « Partout où paraît l'évêque, la foule (des fidèles) doit y être avec lui, de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'église universelle. » Le parallélisme est parfaitement clair : la véritable communauté des fidèles est celle qui se groupe autour de l'évêque, de même que l'église est répandue partout où on trouve le Christ. La déclaration d'Ignace s'inspire beaucoup plus de la parole bien connue du Christ, « où deux ou trois seront rassemblés en mon nom, je serai au milieu d'eux »[1], que de la conception bien postérieure de l' « Église catholique ». Il est vraiment étrange que l'on ait pu si longtemps s'abuser sur ce point. La notion classique d'Église catholique est complètement étrangère aux Épîtres que nous étudions. L'un des caractères les plus frappants de l'épiscopalisme exalté que professe leur auteur est justement la limitation exclusive de l'autorité épiscopale à chaque communauté, sans aucun appel au caractère catholique de l'évêque ou de l'église comme principe de son autorité. Ignace lui-même ne se réclame jamais de son titre d'évêque. En dehors d'Antioche, son autorité, en tant qu'évêque, n'existe plus. Il n'est pas évêque de l'Église catholique, mais simplement le conducteur d'une communauté locale.

Ainsi, ni le style, ni le langage des Épîtres ignatiennes ne témoignent contre leur authenticité. Le style est mauvais et le langage souvent bizarre. Cela ne suffit pas pour les classer parmi les apocryphes. Y a-t-il des motifs de suspicion plus

1) *Math.*, XVIII, 20.

Digitized by Google

valables dans les aventures ou dans l'attitude qu'elles prêtent à leur auteur?

V

On sait ce que les Lettres mêmes nous apprennent sur les circonstances au cours desquelles elles ont été écrites. Toute cette odyssée d'Ignace, transporté d'Antioche à Alexandrie Troas, à travers l'Asie, sous escorte de dix soldats, paraît extrêmement invraisemblable à plusieurs critiques. Il leur paraît étrange qu'un vieillard, condamné aux bêtes à Antioche, soit transporté à Rome pour subir sa peine, qu'il fasse le voyage par terre au lieu de prendre la voie de mer, comme le veulent les Actes du martyre. Dix soldats leur semblent une force bien considérable pour conduire un seul homme et la liberté d'accès accordée aux délégués des églises d'Asie qui visitent le prisonnier, cadre mal, à leurs yeux, avec les plaintes d'Ignace sur la dureté et la brutalité de ses gendarmes qu'il qualifie de léopards [1]. Enfin ils ne comprennent pas qu'à Alexandrie Troas, Ignace ait pu recevoir des nouvelles de son église d'Antioche et se féliciter du rétablissement de la paix au sein de sa communauté, ni qu'un personnage aussi pieux que l'évêque d'Antioche puisse avoir des préoccupations personnelles aussi absorbantes que celles dont nos Épîtres ont conservé le souvenir.

Dégagés de tous les développements par lesquels on leur donne une certaine consistance, ces arguments ressemblent fort à des arguties. La correspondance de Pline le Jeune atteste la réalité de persécutions en Bithynie sous le règne de Trajan [2]. Il n'y a donc aucune invraisemblance à ce qu'un chrétien d'Antioche

1) *Ép. aux Romains*, v.

2) M. Ernest Havet a contesté l'authenticité de cette partie de la correspondance (*Le Christianisme et ses origines*, t. IV, p. 425 et suiv.), mais son argumentation ne nous a pas convaincu. Il reconnaît lui-même qu'il ne peut pas démontrer que les deux lettres relatives aux chrétiens soient apocryphes. Il est, du reste, parfaitement établi que, déjà sous Domitien, il y a eu des martyrs chrétiens en Asie Mineure (cf. *Apoc.*, II, 13; XII, 11; XX, 4).

Digitized by Google

soit condamné aux bêtes vers la même époque. On ne saurait douter davantage de la fréquence des expéditions de condamnés de toutes les parties de l'empire à Rome. pour alimenter la consommation considérable d'êtres humains dans les arènes romaines [1]. Ignace, dit-on, aurait été trop vieux pour être digne de la transportation jusqu'à Rome. Il devait être, en effet, d'un âge avancé, s'il avait occupé l'épiscopat d'Antioche depuis l'an 69, comme le veut Eusèbe; mais on sait ce que valent les données chronologiques sur ces premiers évêques, dont on a voulu faire plus tard, à tout prix, les successeurs des apôtres. D'ailleurs ce n'est pas contre son gré qu'il est conduit à Rome. Il résulte de l'*Épître aux Romains* que la transportation dans cette ville, pour y être livré aux bêtes, répond au plus cher désir du condamné d'Antioche; il verra ainsi les frères de Rome [2]. N'est-il pas aussi hanté par le désir de mourir en Occident, à l'exemple des apôtres Pierre et Paul? On serait tenté de le croire quand il demande aux Romains de se réjouir de ce que Dieu ait jugé l'évêque de Syrie digne d'être envoyé du levant au couchant, pour se coucher au monde afin de se lever à nouveau vers Dieu, et quand il leur rappelle qu'il ne s'adresse pas à eux comme les apôtres Pierre et Paul [3].

La transportation du condamné par voie de terre et non par mer peut avoir été motivée par toutes sortes de raisons. Les transports militaires de l'est à l'ouest de l'Asie se faisaient en général par cette voie. Il n'y a là rien d'extraordinaire. Ce sont les Actes du martyre qui ont suggéré l'idée que le voyage avait dû se faire par mer; mais leur autorité est nulle. Ils ont emprunté la donnée à l'Épître aux Romains où Ignace dit lui-même qu'il lutte avec ses dix léopards, de Syrie à Rome, par terre et par mer [4]. Il est

1) Cf. Mommsen, *Römische Geschichte*, V, p. 522: « Wenn hervorgehoben wird, dass diese Blutgerichte besonders häufig in Rom vollzogen wurden, so ist damit die Vollstreckung der Verurtheilung zum Fecht-oder zum Thierkampf gemeint, welche am Gerichtsorte oft nicht stattfinden konnte und bekanntlich vorzugsweise eben in Rom erfolgte. (Modestinus, *Dig.*, XLVIII, 19, 31).

2) *Ép. aux Rom.*, I.

3) *Ibid.*, II; IV.

4) *Ibid.*, V.

Digitized by Google

probable qu'une partie du voyage s'est faite par mer, soit jusqu'à Séleucie, soit jusqu'à Perge[1]. De là, le condamné et son escorte ont suivi la route ordinaire par Colosses, Hierapolis, Philadelphie et Sardes jusqu'à Smyrne, s'arrêtant plus ou moins longtemps selon les besoins du service. L'expédition, en effet, n'est pas organisée pour le transport du seul Ignace. Celui-ci, pour l'autorité romaine, n'est pas le personnage important que la chrétienté postérieure a vénéré comme un Père apostolique. C'est un condamné vulgaire, que l'on expédie à destination par les convois ordinaires de l'administration militaire, et l'on est mal venu à reprocher à cette dernière d'avoir composé l'escorte de dix soldats, parce que nous ne connaissons de sa mission que la surveillance à exercer sur le condamné Ignace.

Ainsi, rien d'anormal dans le voyage que les Épîtres prêtent à Ignace. Jusque dans les moindres détails, au contraire, la vraisemblance de leur récit se confirme. M. Lighftoot l'a montré avec beaucoup de sagacité[2]. Ignace parle des églises qui l'ont reçu avec sympathie à son passage[3]. Il y avait, en effet, dès cette époque, des communautés chrétiennes dans toutes les villes importantes de la route, depuis Colosses jusqu'à Smyrne. L'Épître aux Philadelphiens est, avec celles aux Smyrniens et à Polycarpe, la seule qui trahisse des relations personnelles et directes entre l'auteur et les destinataires. En ce qui concerne les Smyrniens et Polycarpe, cela va de soi, puisque, d'après les autres Épîtres, l'auteur les a vus récemment. Mais comment s'expliquer qu'il en soit de même à l'égard des chrétiens de Philadelphie? Cela tient à ce que Philadelphie se trouve justement sur la route qu'il a suivie: il a pu s'y arrêter. D'autre part, les communautés d'Asie qui envoient des délégués à Smyrne pour saluer Ignace, celles d'Éphèse, de Magnésie du Méandre[4] et de Tralles, sont toutes trois situées sur la grande route de Colosses et Laodicée à Éphèse. Ignace a passé à Colosses, au point de

1) Cf. Zahn, *Ignat. v. Ant.*, p. 253.
2) *Op. cit.*, I. p. 362 et suiv.
3) *Ép. aux Rom.*, IX.
4) L'Épître aux Magnésiens est adressée à l'église qui est à Magnésie sur le

Digitized by Google

départ de cette route très fréquentée, le long de laquelle la nouvelle de sa prochaine arrivée à Smyrne a pu se propager plus rapidement parmi les chrétiens que dans des communautés plus écartées des grandes lignes de communication. Des villes situées sur cette route, seules les trois les moins éloignées de Smyrne envoient des délégués auprès d'Ignace, et le nombre des députés diminue à mesure que l'éloignement de la communauté qui les délègue devient plus considérable. Les chrétiens d'Éphèse envoient cinq représentants, ceux de Magnésie, quatre, ceux de Tralles, un seul[1]. Un faussaire aurait-il eu des attentions aussi délicates pour obtenir des effets de vraisemblance?

Les facilités accordées aux délégués pour s'entretenir avec Ignace ne sont pas non plus insolites. Qu'on se rappelle la jolie description des veuves et des orphelins attendant à la porte de la prison, de grand matin, la permission de pénétrer auprès de Peregrinus et les chrétiens les plus considérés corrompant les geôliers pour passer la nuit avec lui[2]. Les Actes de Perpétue et de Félicité, la correspondance de Cyprien[3] nous montrent que, même plus tard, en pleine persécution, les confesseurs reçoivent de fréquentes visites, des secours spirituels et matériels de la part de leurs coreligionnaires laissés en liberté. Ces tolérances à l'égard des prisonniers, tout au moins à l'égard des prisonniers pour délits d'opinion, étaient dans les usages de l'administration. Est-ce à dire pour cela que leur sort fût très doux et qu'ils ne fussent pas soumis parfois à des traitements rigoureux de la part de leurs gardiens? Les plaintes d'Ignace contre ses dix léopards

Méandre, ville située sur les confins de l'Ionie et de la Carie, qu'il faut distinguer de Magnésie du Sipyle, qui se trouve au nord de l'Ionie, sur l'Hermus, au pied du mont Sipyle.

1) *Ép. aux Éph.*, II; *Magn.*, II; *Trall.*, I.

2) Voir plus haut, p. 17.

3) Voir notamment l'*Ép.* V, où Cyprien, tout en demandant à ses presbytres et à ses diacres de prendre le plus grand soin des pauvres prisonniers pour la foi, au spirituel comme au temporel, leur recommande de ne pas abuser de la tolérance qui leur permet de les visiter. Cette lettre est écrite au plus fort de la persécution de Decius, bien plus rigoureuse qu'aucune des persécutions locales antérieures.

Digitized by Google

ne sont pas du tout en contradiction avec les faveurs de ses gardiens à l'égard des visiteurs désireux de s'entretenir avec lui dans les villes où le convoi séjournait quelque temps. Il faut faire d'abord la part de la rhétorique habituelle à l'auteur; l'exagération dans l'expression de la pensée ou du sentiment est la note générale de son style : « Depuis la Syrie, dit-il, jusqu'à Rome je combats contre les fauves, sur terre et sur mer, nuit et jour, enchaîné à dix léopards, c'est-à-dire à un détachement de soldats, qui deviennent d'autant plus méchants qu'ils sont davantage comblés de bienfaits » (*Rom.*, v). La comparaison est tout à fait dans le goût d'Ignace. Il écrit aux Romains de ne faire aucune démarche pour lui épargner le martyre; il saura lutter avec les bêtes dans le cirque. N'est-ce pas déjà une lutte contre les fauves que ce voyage durant lequel il est enchaîné nuit et jour à l'un des dix soldats de son escorte, de vrais léopards, tant ils sont méchants envers lui? Écartez l'exagération flagrante d'une expression figurée qui lui est inspirée par l'analogie de sa fin prochaine. Que reste-t-il, sinon que les soldats traitent durement leur prisonnier, ce qui n'a rien de surprenant, puisqu'ils devaient voir en lui un vieux fou, et qu'ils se montrent d'autant plus exigeants que l'on cherche davantage à capter leur bienveillance? Bien loin d'exclure la possibilité des visites faites par les chrétiens à Ignace, ces renseignements tendraient plutôt à les confirmer. A mesure que les gardiens se rendent mieux compte du vif désir qu'éprouvent les visiteurs de s'entretenir avec leur prisonnier, ils mettent des conditions plus onéreuses à leur consentement. Plus on leur fait du bien, plus ils se montrent exigeants.

A Alexandrie Troas, enfin, Ignace reçoit des nouvelles de son église d'Antioche. Dans l'Épître aux Romains, écrite de Smyrne, il demande encore à ses frères de Rome de prier pour l'Église de Syrie, privée de pasteur (ch. IX). Dans les trois lettres écrites d'Alexandrie il se félicite du rétablissement de la paix à Antioche[1].

1) *Ép. aux Philad.*, X; *Smyrn.*, XI; *Polyc.*, VII.

Digitized by Google

Ces bonnes nouvelles lui sont donc parvenues depuis son départ de Smyrne, soit qu'elles lui aient été apportées par un diacre de Cilicie, nommé Philon, et par un Syrien, Reus (ou Raius) Agathopous, qui ont suivi la même route que lui et qui l'ont rejoint à Alexandrie[1], soit qu'il en ait eu connaissance par quelque autre messager; les grandes voies de communication entre la Syrie et la côte ionienne étaient, en effet, bien assez fréquentées pour qu'un message d'Antioche pût facilement parvenir à Smyrne ou à Alexandrie, et dans l'espèce les messagers avaient le temps nécessaire pour rattraper Ignace, à cause des haltes probablement prolongées qu'il faisait dans certaines localités. Ils ont passé par Philadelphie et par Smyrne, où ils ont été bien reçus par les communautés locales, ce dont Ignace les remercie[2]. Bien loin de voir dans ces détails des indices dénotant l'œuvre d'un faussaire, il faut reconnaître, au contraire, qu'ils sont d'un naturel parfait. Ils sont épars dans les lettres, sans aucune valeur pour la thèse épiscopaliste de l'auteur et sans intérêt pour un autre qu'Ignace. Tout autre que lui ne les aurait introduits dans le texte que par amour de l'art. En fait d'invraisemblance, celle-là est plus forte qu'aucune de celles examinées jusqu'à présent.

La même impression se dégage des mentions fréquentes de personnages absolument inconnus de la tradition postérieure dans toutes les épîtres. Dans quel but un faussaire aurait-il écrit un passage comme celui-ci : « Je vous prie de laisser auprès de moi mon coserviteur[3], Burrhus, votre diacre, selon Dieu, béni en toute chose, pour qu'il fasse honneur à vous et à votre évêque. Crocus, digne de Dieu et de vous, que j'ai reçu comme un modèle de votre charité, m'a procuré une paix complète, comme le Père de Jésus-Christ l'a soutenu (lui-même), avec Onésime et Burrhus et Euplous et Fronton, par lesquels je vous ai vus tous spirituellement (κατὰ ἀγάπην) »[4]. Ces noms étaient

1) *Ép. aux Philad.*, XI ; *Smyrn.*, X.

2) Cf. Zahn, *Ign. v. Ant.* p. 263 et suiv.

3) Σύνδουλος. Ignace qualifie ainsi les diacres en plusieurs autres passages *Ép. aux Magn.*, II ; *Philad.*, IV ; *Smyrn.*, XII.

4) *Ép. aux Éph.*, II.

Digitized by Google

dépourvus de toute signification, excepté peut-être celui d'Onésime[1]; ils ne pouvaient accréditer en aucune façon des épîtres que l'on aurait voulu faire passer sous le nom d'Ignace. La même réflexion est suggérée par des passages tels que les chapitres II de l'*Épître aux Magnésiens* et I de l'*Épître aux Tralliens*.

On s'est enfin refusé à admettre qu'un évêque d'Antioche, un martyr de la cause chrétienne, ait fait, d'une part, un si bruyant étalage de ses chaînes et que, d'autre part, il affiche une humilité si exagérée qu'elle en devient de l'ostentation. L'exagération, nous l'avons déjà vu, n'est pas exceptionnelle chez Ignace; ses écrits sont une hyperbole perpétuelle. Mais ce défaut est particulièrement excusable lorsqu'il songe à sa captivité ou à sa mort prochaine. Il n'est pas le seul martyr qui ait parlé avec exaltation des peines qu'on lui faisait endurer, et il n'est pas non plus le seul chrétien dont l'humilité se soit exprimée en un langage excessif. Lorsqu'Ignace écrit aux Romains qu'il est confus de passer pour un représentant des chrétiens d'Antioche[2], parce qu'il n'en est pas digne, lui, le dernier d'entre eux, un avorton, il pousse la modestie à l'extrême, mais il peut se réclamer d'un modèle dont personne ne conteste la haute inspiration chrétienne. Si l'on ne veut pas que l'évêque d'Antioche, à la veille du martyre, ait pu écrire de semblables paroles, il faut aussi repousser l'authenticité du célèbre passage de saint Paul : « Après eux tous, Christ m'est aussi apparu à moi comme à l'avorton[3], car je suis le moindre des apôtres, je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu » (*I Cor.*, XV, 8 et 9).

Ainsi, toutes les objections tirées du contenu épisodique des

1) Le nom d'Onésime était connu par l'Épître de Paul à Philémon.

2) Tel est le sens véritable, sinon littéral, qui ressort du contexte. Il y a littéralement : « J'ai honte d'être un des leurs », c'est-à-dire, je suis tout honteux qu'on juge les chrétiens d'Antioche d'après moi.

3) Ignace emploie presque les mêmes termes que saint Paul : οὐδὲ γὰρ ἄξιός εἰμι, ὧν ἔσχατος αὐτῶν καὶ ἔκτρωμα (*Ép. aux Rom.*, IX; *Éph.* XXI). Paul avait dit : ἔσχατον δὲ πάντων, ὡςπερεὶ τῷ ἐκτρώματι, ὤφθη κἀμοί.

Digitized by Google

Épîtres contre leur authenticité, s'évanouissent lorsqu'on les serre de près et que l'on se replace dans le milieu où ces lettres ont été écrites. Les travaux de MM. Zahn et Lightfoot sont particulièrement instructifs à cet égard. *A priori* il était peu probable qu'un auteur, écrivant avant le commencement du IIIe siècle puisqu'il est cité par Origène, eût forgé des conditions de voyage incompatibles avec l'organisation administrative et sociale de son temps. Les recherches qu'il a fallu entreprendre pour justifier jusque dans les moindres détails ce jugement théorique, ont fait ressortir la simplicité et le naturel de l'histoire qui sert de canevas aux Épîtres.

VI

Le troisième ordre d'arguments que la critique a mis en avant pour démontrer l'inauthenticité des Épîtres ignatiennes, mérite un examen plus approfondi. Dans quelques passages, l'auteur s'élève avec force contre les doctrines et les pratiques pernicieuses que certains fauteurs de désordre répandent au sein des communautés asiatiques. D'une part, il condamne ceux qui judaïsent; d'autre part, il combat à plusieurs reprises ceux qui nient l'humanité réelle du Christ et surtout la réalité de la Passion. S'agit-il d'une seule hérésie, à la fois docète et judaïsante, ou de deux hérésies distinctes? On n'est pas d'accord sur ce point, mais, en tout cas, les adversaires combattus par Ignace frisent déjà le gnosticisme, et voilà justement sur quoi de nombreux critiques se sont appuyés pour affirmer que nos Épîtres ne peuvent pas avoir été écrites au commencement du IIe siècle. A leur avis le gnosticisme ne s'était pas encore développé dès cette époque dans les communautés de l'Asie Mineure et, par conséquent, il n'y avait pas encore lieu de le combattre. Il y a ici deux questions distinctes à examiner : la nature des erreurs combattues par Ignace et la date de l'apparition du gnosticisme en Asie Mineure. Gnosticisme est un mot commode, dont le sens n'est pas toujours suffisamment précisé, et les appréciations dif-

Digitized by Google

férentes sur sa nature ou son histoire n'ont souvent pas d'autre cause que l'absence d'une détermination exacte de ce que l'on comprend par ce nom.

L'auteur ne nous donne pas de détails sur les fausses doctrines qu'il stigmatise avec une si grande violence. Leurs propagateurs sont des chiens enragés qui mordent insidieusement les fidèles [1]; ils lui paraissent très redoutables; mais, soit ignorance, soit dédain, il ne se donne pas la peine de discuter leurs systèmes. On se demande même s'ils se rattachaient à quelque système déjà constitué ou si leurs enseignements ne procédaient pas plutôt d'une inspiration individuelle encore indisciplinée. Ignace leur fait un procès de tendance, plutôt qu'il ne réfute leurs doctrines,

A Magnésie et à Philadelphie c'étaient les judaïsants qui troublaient les communautés [2]. A Éphèse, à Tralles et à Smyrne, c'étaient des docètes [3]. Il n'y a aucune raison pour chercher à combiner les hérésies judaïques des uns avec le gnosticisme des autres; suivant qu'elles sont adressées à l'une ou l'autre des églises, les Épîtres visent des adversaires différents [4]. A la vérité, pour un chrétien de l'école paulinienne, comme l'auteur de ces Lettres, — le plus paulinien peut-être de tous les Pères apostoliques — les deux genres d'hérésie aboutissaient à la même négation monstrueuse du dogme fondamental du christianisme, tel que l'avait conçu l'apôtre des gentils : la négation du salut par la foi en la mort réelle et la résurrection réelle de Jésus-Christ [5]. Les

1) *Ép. aux Éph.*, VII.

2) *Ép. aux Magn.*, VIII; IX; X; *Philad.*, VI (où il s'agit de judaïsants d'origine païenne); VIII; IX.

3) *Ép. aux Éph.*, suscr.; VII; XVIII; XX; *Trall.*, IX à XI; *Smyrn.*, I à VII.

4) Ce n'est pas l'avis de M. Lightfoot (I. p. 374 et suiv.), ni de M. Zahn (*Ign. v. Ant.*, p. 356 et suiv.). Ces auteurs nous semblent ne pas avoir saisi l'état encore passablement chaotique des partis et des écoles dans les communautés asiatiques. Autant de docteurs, autant de systèmes. M. Ligthfoot établit l'unité de l'hérésie judaïco-gnostique, combattue dans les Épîtres d'Ignace, surtout en montrant que dans les Épîtres aux Colossiens, à Timothée et à Tite il n'y a aussi qu'une seule hérésie visée, à la fois judaïsante et gnostique.

5) De là des passages comme *Ép. aux Magn.*, IX; XI; *Philad.*, VIII et IX, où l'auteur insiste sur la réalité et la valeur du drame de l'Incarnation et de la Pas-

Digitized by Google

judaïsants, qui faisaient dépendre le salut de pratiques et d'observances légales et qui ne voulaient admettre aucune vérité à moins qu'elle ne fût enseignée par les archives sacrées de l'ancienne alliance, réduisaient à néant la valeur exclusive de la mort et de la résurrection du Christ[1]. A quoi bon la Passion, si l'on pouvait être sauvé autrement que par l'union mystique avec le Christ mourant et ressuscitant? Saint Paul avait passé sa vie à le répéter sous toutes les formes aux judéo-chrétiens qui voulaient marier le spiritualisme chrétien avec le légalisme juif.

Quant au docétisme, en niant la réalité de l'incarnation du Christ, de sa vie humaine, de sa mort et de sa résurrection effective, il pouvait bien dériver de la prédication paulinienne qui avait si complètement négligé la vie et l'œuvre terrestre du Christ, mais dans l'excès de son idéalisation il dissolvait la thèse paulinienne, puisqu'une mort et une résurrection réduites à de simples apparences n'offraient plus d'attache solide à la sotériologie de l'Apôtre. Le fait prodigieux devant lequel le pharisaïsme de Paul était venu se briser, le scandale de la croix, qui, une fois reconnu réel, était devenu le point de départ de toute son évolution théologique, s'évanouissait dans les spéculations des docètes et, pour un véritable disciple de Paul, il emportait avec lui le christianisme tout entier. Ignace ne se lasse pas de le répéter aux chrétiens d'Asie, où ces fausses doctrines faisaient, paraît-il, des ravages, et, jusque dans les expressions dont il se sert, on reconnaît l'influence de l'apôtre : « Si c'est en apparence seulement que le Christ a souffert, comme le disent certains athées, je veux dire des hommes sans foi qui ne sont eux-mêmes qu'apparence, alors pourquoi suis-je dans les chaînes? pourquoi prierais-je

sion, non pas contre les docètes, mais contre les judaïsants qui ne savent pas fonder leur salut sur ces réalités.

1) *Ép. aux Philad.*, VIII : « J'entends que certains disent : Ce que je ne trouve pas dans les archives, je ne le crois pas dans l'évangile (ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω). Et quand je leur dis : c'est écrit, ils me répondent : Voilà justement ce qui est en discussion. Pour moi, les archives, c'est Jésus-Christ, les archives intangibles, c'est sa croix et sa mort et sa résurrection et la foi par son intermédiaire. »

Digitized by Google

de combattre les bêtes? alors c'est en vain que je meurs; je mens au Seigneur[1] ». N'est-ce pas un écho bien net de la première Épître aux Corinthiens ; « Si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est donc vaine et votre foi aussi est vaine. Il se trouve même que nous sommes de faux témoins à l'égard de Dieu, puisque nous avons témoigné contre Dieu qu'il a ressuscité Christ... Si c'est dans des vues humaines que j'ai combattu contre les bêtes à Éphèse, quel avantage m'en revient-il? Si les morts ne ressuscitent pas, mangeons et buvons, car demain nous mourrons[2]. »

La présence de judaïsants dans les communautés de Magnésie et de Philadelphie s'explique aisément au début du IIe siècle. Elle serait moins facilement admissible un demi-siècle plus tard, alors que le schisme de l'Église et de la synagogue est déjà profondément creusé. Le point de vue auquel se place Ignace pour les combattre, par le fait même qu'il offre de si grandes analogies avec celui de l'apôtre Paul[3], nous reporte également vers une haute antiquité. On s'est étonné souvent, et à fort juste titre, de l'éclipse subite du paulinisme après la mort de l'Apôtre et le triomphe de l'universalisme chrétien dont il a été le grand initiateur. La force des choses travaillait à l'émancipation du christianisme, à mesure qu'il se recrutait parmi les païens, sans que l'on eût besoin d'en appeler à Paul, au risque de réveiller de vieilles querelles. Sa théologie non plus ne fut pas abandonnée. L'auteur des Épîtres ignatiennes nous fournit la meilleure preuve que, si chez un grand nombre de ses enfants spirituels elle dégé-

1) *Ép. aux Trall.*, x; cf. *Smyrn.*, iv.

2) *I Cor.*, xv. 14 sqq., 32; même emploi du verbe θηριομαχεῖν. Cf. *Gal.*, ii, 21 : « Si la justice s'obtient par la Loi, Christ est donc mort en vain (ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν. Ignace dit : δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω).

3) Les réminiscences de l'enseignement paulinien, tel que nous le connaissons par les épîtres authentiques de l'Apôtre, abondent dans les écrits d'Ignace. Cf. *Ép. aux Éph.*, viii; xvi; xviii; xx; *Magn.*, viii; xi; *Trall.*, ii; ix; xi; *Rom.*, iii; iv; vi; ix; *Philad.*, iii; vi; viii; *Smyrn.*, i, vi. Ce sont les Épîtres aux Corinthiens et aux Galates qui fournissent le plus de parallèles. Mais l'essentiel n'est pas les réminiscences littérales, c'est la conception même du christianisme, toute paulinienne.

Digitized by Google

néra, comme peut-être déjà chez lui-même à la fin de sa vie, en spéculations à tendances gnostiques, chez d'autres elle se maintint dans ses grandes lignes. Pour un écrivain véritablement paulinien, que l'âge post-apostolique nous a laissé, on aurait tort de le récuser.

L'existence d'hérésies docètes pendant le premier quart du IIe siècle dans les églises grecques d'Asie a soulevé, au contraire, de vives objections de la part de tous les historiens, qui, à l'exemple de Baur et de l'École de Tubingue, ne veulent pas admettre de gnosticisme dans les communautés chrétiennes avant le second quart de ce siècle et qui partent de cette thèse pour faire descendre jusqu'à cette époque, tous les documents où ils reconnaissent l'esprit gnostique ou des controverses contre les doctrines du gnosticisme. La conclusion est fausse parce que le point de départ est erroné. Sans doute, les grands systèmes gnostiques de Basilide, de Carpocrate, des Ophites, de Valentin, de Marcion, etc., sont postérieurs à l'an 125 et ne s'épanouissent que vers le milieu du IIe siècle ; mais de quel droit enfermerait-on le gnosticisme tout entier dans ces systèmes ? Ils en ont été l'expression la plus tranchée au sein du christianisme, mais en aucune façon la seule. Le gnosticisme n'est pas un ensemble de trois ou quatre systèmes congénères ; c'est avant tout un état d'esprit, une tendance généralement répandue dans le monde où l'on s'occupe de spéculation religieuse, durant les deux ou trois premiers siècles de notre ère. Historiquement, le gnosticisme surgit dans le monde antique partout où des philosophes religieux s'efforcent d'accommoder les traditions sacrées des vieilles civilisations au rationalisme de la philosophie grecque et aux préoccupations religieuses et morales de leur époque. Au point de vue philosophique, l'esprit gnostique se reconnaît partout où la spéculation, s'exerçant sur les données traditionnelles, mais sans aucune méthode rationnelle, transforme, au mépris de la réalité et de l'histoire, les êtres ou les événements positifs en idées et les conceptions idéelles en êtres et en événements positifs. Le gnosticisme est, à proprement parler, l'invasion de la philosophie grecque par l'esprit, la méthode et les traditions de l'Égypte et

Digitized by Google

de l'Orient[1] ; c'est un syncrétisme philosophique parallèle au syncrétisme religieux populaire qui s'élabore au Ier et au IIe siècle pour atteindre son complet épanouissement au IIIe siècle[2].

La tendance gnostique est antérieure aux systèmes que l'on désigne ordinairement d'une façon exclusive sous le nom de gnostiques. Déjà le syncrétisme judéo-alexandrin, dans son expression philosophique, en est imprégné. Dans les œuvres de Philon il y a déjà la distinction entre le commentaire pour les initiés, les hommes de l'esprit, c'est-à-dire les gnostiques, et le sens vulgaire des textes et des choses pour les hommes matériels[3]. La matière, considérée comme la source du mal, parce que c'est la négation de l'être, est déjà la cause de la dégénérescence des projections divines qui produisent des êtres d'autant moins purs et moins puissants qu'elles sont davantage paralysées par cette matière[4]. La réalité des événements, des êtres ou des pratiques légales de la tradition historique juive est déjà dissoute par une allégorie perpétuelle qui les transforme en autant de symboles pour les lecteurs intelligents du Pentateuque; et, d'autre part, les produits abstraits de l'analyse philosophique, les Logoi, les Puissances, le Logos, etc., sont déjà en voie de transformation pour devenir des êtres réels, concrets, individuels, constituant tout un monde intermédiaire entre l'humanité et le Dieu suprême, inaccessible et inexprimable.

Ces caractères de la pensée judéo-alexandrine, dont les œuvres de Philon ont conservé l'inappréciable témoignage, n'étaient pas exclusivement propres à ce fécond commentateur. Philon est le

1) Voir pour ce qui concerne l'Égypte, l'*Essai sur le Gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne* (*Annales du Musée Guimet*, t. XIV ; Paris, Leroux, 1887) de M. Amélineau.

2) Voir mon étude sur *La religion à Rome sous les Sévères* (Paris, Leroux, 1886).

3) M. Massebieau dit fort justement dans son beau mémoire sur *Le classement des œuvres de Philon* (*Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sciences religieuses*, t. I, p. 10), à propos des lecteurs auxquels s'adresse Philon : « Ce qui lui importe, c'est qu'ils soient en état d'être initiés aux divins mystères... C'est aussi à des initiés que s'adressaient les *Questions et Solutions*.

4) Voir de plus amples explications dans mon étude sur le *Logos d'après Philon d'Alexandrie* (Genève, Schuchardt, 1877), p. 23 et suiv.

Digitized by Google

porte-voix de son temps et de son milieu plutôt qu'un penseur d'une grande originalité. Dès le Ier siècle le judéo-alexandrinisme a rayonné dans toute la société juive de la dispersion; les mêmes circonstances qui lui ont donné naissance à Alexandrie se reproduisent, avec des variations d'importance secondaire, dans toutes les localités syriennes, asiatiques et même grecques, où le judaïsme a essaimé et y favorisent sa propagation. Apollos est un judéo-alexandrin. Paul a passé la plus grande partie de sa vie dans un milieu tout pénétré du même esprit; de là le peu d'importance qu'il accorde à la vie réelle du Christ. La seule réalité pour lui, c'est le second Adam, l'être ressuscité, le produit de sa spéculation philosophique. L'auteur du quatrième Évangile lui-même, tout originale que soit sa pensée, est nourri de judéo-alexandrinisme. Comment en serait-il autrement? Tout homme, même l'esprit le plus original, pense dans les formes, avec la méthode et selon les conditions du milieu intellectuel et social au sein duquel il vit. Or tous ces premiers écrivains chrétiens ont vécu dans un milieu social dont la philosophie judéo-alexandrine était l'expression scientifique.

Que cette philosophie, avec ses tendances gnostiques déjà nettement marquées, ait préparé la voie aux systèmes proprement gnostiques dans les premières communautés chrétiennes, cela va de soi. Les premières éclosions de doctrines gnostiques au sein des églises grecques d'Asie Mineure, ce foyer d'élection du gnosticisme naissant, ont été inspirées par l'esprit judéo-alexandrin. Plus tard seulement, les spéculations gnostiques ont été alimentées par les traditions sacrées égyptiennes ou syriennes, lorsque le christianisme s'est recruté davantage dans un monde où les doctrines du judaïsme de la dispersion étaient moins dominantes. Au début elles ont été circonscrites plus étroitement sur le terrain du judaïsme ou dans un domaine voisin du judaïsme, aussi bien celles qui lui étaient favorables que celles qui le combattaient. Telles étaient les doctrines que l'on prête à Simon le Magicien et à Cérinthe.

Les systèmes gnostiques ont toujours été ondoyants et divers. L'imagination individuelle y jouait un rôle trop prépondérant

Digitized by Google

pour qu'ils pussent jamais acquérir une fixité tant soit peu durable. Il est à présumer toutefois que la variété des combinaisons individuelles a été plus grande dans la première période du gnosticisme, avant l'élaboration des systèmes plus solidement construits dont les auteurs ecclésiastiques nous ont conservé la réfutation. Les hérésies combattues dans les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, dans l'Apocalypse, dans les épîtres pastorales, présentent à la fois le caractère de spéculations individuelles et cette apparence chaotique d'un fouillis d'idées encore mal débrouillé.

Ces premières spéculations gnostiques, dans un pareil milieu, devaient nécessairement engendrer le docétisme. Alors même que l'histoire n'en aurait pas conservé le témoignage, on serait autorisé à l'affirmer au nom de la logique inhérente aux évolutions de la pensée, même la moins rigoureuse. Le docétisme a été la première hérésie et la plus dangereuse pour la doctrine chrétienne primitive. Dès la première heure la crucifixion de Jésus avait été pour les Juifs la grande objection à la reconnaissance de sa dignité messianique. L'idée qu'un envoyé de Dieu, son représentant chargé de régénérer le monde, pût mourir d'une mort ignominieuse sur une croix, comme un malfaiteur, bouleversait tous les principes théologiques et toute la morale du judaïsme. Les Juifs n'étaient pas seuls à éprouver cette impression. Les païens, à en juger par les sarcasmes dont ils poursuivent les chrétiens, ne comprenaient pas davantage que l'on pût considérer comme un représentant de Dieu, ni surtout comme un dieu, un être condamné comme malfaiteur par les autorités : pour eux, en effet, le dieu des chrétiens était le Christ. La vie humaine du Christ, au moins dans quelques-uns de ses épisodes humiliants, mais surtout la Passion et la mort sur la croix, demeurèrent pour beaucoup de chrétiens, en ces communautés primitives, la pierre d'achoppement du christianisme, aussi bien pour ceux qui sortaient du paganisme que pour ceux qui avaient passé par la synagogue juive. La tentation était forte d'écarter ce scandale, tout en conservant l'idée, si bien appropriée aux aspirations contemporaines, d'un être divin s'abaissant vers

Digitized by Google

l'humanité dégénérée et souffrante pour la régénérer et la ramener à ses origines divines. Il suffisait pour cela de réduire à de simples apparences soit la matérialité du corps de Jésus, soit les épisodes de la vie et de la mort du Christ qui paraissaient choquants.

Pour se rendre bien compte du mouvement naturel qui poussait la spéculation dans cette voie, il faut, à tout prix, se dégager des habitudes et des procédés de notre esprit moderne, réaliste et positif, pour se remettre dans les dispositions intellectuelles de la société judéo-alexandrine et chrétienne des deux premiers siècles. Le sens de la réalité historique lui faisait entièrement défaut; l'histoire, pour elle, était une immense allégorie. Les faits matériels n'avaient aucune valeur en eux-mêmes, mais seulement comme symboles des vérités qu'ils représentaient. La matière, d'ailleurs, était considérée comme la source du mal, le non-être; elle était nettement antidivine. Plus on s'émancipait de la réalité des événements ou de la lettre des textes pour s'attacher exclusivement à leur signification idéelle, plus on s'affirmait comme être spirituel, comme penseur et comme adorateur en esprit et en vérité. Le docétisme s'imposait à des intelligences constituées de la sorte. Réduire à de pures apparences toute la partie matérielle de la vie de Jésus, toutes les réalités qui ne cadraient pas avec sa nature divine, c'était accomplir une opération qui leur était habituelle et dont seuls les psychiques, les êtres incapables de saisir la vérité supérieure, pouvaient s'étonner. N'oublions pas, enfin, que la prédication paulinienne, en concentrant tout le christianisme dans la mort et la résurrection, en laissant dans l'ombre les réalités de la vie terrestre et matérielle du Christ, avait singulièrement bien préparé les voies au docétisme.

Ces spéculations docètes s'accommodaient aussi bien de pratiques judaïsantes que de l'opposition au judaïsme. Dans la variété de leurs manifestations individuelles, elles nous apparaissent tantôt sous la forme de l'ascétisme qui condamne la matière et les besoins de la vie matérielle, tantôt accompagnées de pratiques juives, conservées par respect traditionnel comme chez beaucoup

Digitized by Google

de judéo-alexandrins, mais réduites, elles aussi, à l'état de symboles matériels de vérités supérieures ; tantôt encore elles revêtent un caractère nettement anti-légaliste et même hostile au judaïsme. Les diverses tendances ecclésiastiques de l'époque se combinent indistinctement avec les diverses tendances dogmatiques auxquelles obéissent les esprits.

Les vives attaques de l'auteur des Épîtres ignatiennes contre le docétisme ne militent donc en aucune façon contre leur authenticité. Le docétisme a été la première forme du gnosticisme dans la chrétienté, et le gnosticisme, sinon à l'état de système constitué, du moins comme tendance de l'esprit, bien loin d'avoir débuté vers l'an 125, est presque contemporain de la propagation première du christianisme. Ses premiers foyers ont été la Samarie, la Syrie, et, de là, il s'est rapidement répandu dans ces villes grecques d'Asie Mineure, où la manie grecque de philosopher, les insatiables prétentions des Juifs et des chrétiens à posséder la vérité absolue, et les rêveries orientales introduites par le flot des échanges entre l'Orient et l'Occident, lui avaient préparé un terrain propice. Le mélange de docétisme et de pratiques judaïsantes, combattu par Ignace, correspond bien à cette période primitive de son évolution.

Si les Épîtres ignatiennes appartenaient à un âge moins reculé, à la seconde moitié du IIe siècle par exemple, elles auraient contenu probablement des attaques d'un autre genre contre les erreurs gnostiques. On n'y trouve pas d'allusion aux systèmes gnostiques d'une élaboration plus savante, tels que ceux de Basilide, de Valentin et de Marcion. Un auteur aussi militant et aussi passionné qu'Ignace n'aurait pas manqué de les combattre et d'insister sur les dangers de leurs enseignements, pour exhorter les fidèles à se grouper autour des évêques. L'auteur des interpolations de la recension plus longue n'y a pas failli.

L'Épître aux Magnésiens, il est vrai, contient un passage où le texte reçu permet de voir avec quelque raison une allusion au système de Valentin : Les prophètes eux-mêmes, lisons-nous au chapitre VIII, ont enseigné aux infidèles « qu'il y a un seul Dieu qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son fils, lequel est sa parole

Digitized by Google

éternelle, ne procédant pas du silence » (ὅτι εἷς Θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών). Cette déclaration semble viser la succession des syzygies ou couples d'éons dans le système de Valentin. Parmi les Valentiniens, le couple Logos et Zoê était considéré par les uns comme une émanation du couple Bythos et Sigê, tandis que d'autres intercalaient Noûs et Alêtheia[1]. Mais MM. Zahn et Lightfoot ont montré, indépendamment l'un de l'autre, que le texte reçu a subi une interpolation à cet endroit et qu'il faut lire : « Il y a un seul Dieu qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son fils, lequel est sa parole, procédant du silence » (ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών.) Les mots ἀΐδιος οὐκ ont dû être ajoutés plus tard pour donner à ce passage la note orthodoxe qui lui manquait[2]. L'ancienne version arménienne ne les a pas et le patriarche monophysite d'Antioche, Sévère, qui cite ce passage et le commente au début du VIe siècle, ne les connaît pas davantage. L'idée que la manifestation de Dieu dans le Logos a été précédée d'une période de silence pendant laquelle Dieu ne se manifestait pas, se retrouve ailleurs dans nos Épîtres et rentre parfaitement dans l'argumentation de l'Épître aux Magnésiens, tandis que l'allusion aux syzygies valentiennes n'aurait aucun rapport avec le contexte. Ignace en veut ici aux partisans des pratiques judaïsantes et insiste sur la révélation de Dieu en Jésus-Christ, par opposition au silence de Dieu avant qu'il ait envoyé son Logos sur terre. Les prophètes seuls, grâce à l'inspiration divine, ont prévu la manifestation future de Dieu et ont vécu en conséquence, mais cette manifestation était encore à l'état de devenir. Le diable lui-même n'en savait rien, suivant le curieux passage de l'Épître aux Éphésiens, dont l'originalité a arraché à M. Renan un certificat

1) Irénée, *Adv. haer.*, I. 2, 5; Hippolyte, *Philosophoumena*, VI, 29.

2) Voir les commentaires dans les éditions de MM. Lightfoot et Zahn qui fournissent toutes les preuves à l'appui. M. Zahn, dans son *Ignatius von Antiochien*, avait encore admis la leçon du texte reçu avant lui. M. Lightfoot s'efforce vainement de sauver l'orthodoxie du Père apostolique. — Nous avons ici un curieux exemple de l'évolution par laquelle passe la conception abstraite qui tend à devenir un être personnifié, comme dans le gnosticisme.

Digitized by Google

d'authenticité[1] : « La virginité de Marie et son enfantement et de même la mort du Seigneur ont été cachés au prince de ce monde : trois mystères qui ont retenti dans une clameur, mais qui avaient été accomplis dans le silence (τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη) »[2].

Pas plus que les systèmes gnostiques du milieu du IIe siècle, le montanisme n'est visé dans les Épîtres d'Ignace. Il est cependant inadmissible qu'un défenseur fougueux de l'épiscopat, s'il avait écrit à l'époque où le montanisme agita profondément une grande partie des communautés asiatiques, eût passé complètement sous silence les prétentions des prophètes montanistes. Celles-ci visaient directement le pouvoir épiscopal et ne tendaient à rien moins qu'à maintenir contre l'autorité de la tradition, dont les évêques se constituaient les gardiens, celle des inspirés. Bien plus que les judaïsants et les docètes, les prophètes montanistes étaient désignés pour encourir les virulentes dénonciations d'Ignace, s'il avait vécu de leur temps.

Ainsi les critères internes ne sont pas moins favorables à l'authenticité des Épîtres d'Ignace que les témoignages historiques empruntés à d'autres écrits. On a vu ce qui reste des arguments allégués contre elles. Qu'il s'agisse de leur caractère littéraire, des épisodes qu'elles rapportent ou des doctrines qu'elles combattent, chaque fois l'examen impartial des objections formulées par la critique contre leur authenticité en a fait ressortir l'insuffisance. Replacés dans leur temps et dans leur milieu, plusieurs faits, allégués pour les ramener à une époque moins reculée, apparaissent, au contraire, comme des témoignages de leur origine très ancienne.

Après avoir soumis le travail de la critique à un contrôle précis, on garde malgré soi l'impression que toute cette argumentation

1) *Les Évangiles*, p. XXXVIII.

2) Voir *ad loc.* les commentaires de MM. Zahn et Lightfoot. Le sens est : La virginité de Marie, comme condition de l'incarnation, l'incarnation et la mort du Christ sont trois mystères éclatants, c'est-à-dire trois événements dont le sens caché constitue une révélation qui avait échappé même au diable. Accomplie dans le silence, cette révélation a éclaté dans le monde comme un cri. Cf. Zahn. *Ign. v. Ant.*, p. 484 et suiv.

Digitized by Google

n'a pas été inspirée par autre chose que par la répugnance, très légitime d'ailleurs, à reconnaître comme écrits du premier quart du IIe siècle des lettres où la thèse de l'autorité épiscopale est défendue avec autant d'énergie. Toutes les critiques dont nous avons passé la revue, n'ont pas d'autre but que de servir d'appoint à la seule objection qui soit véritablement capitale : il est impossible que dans les premières années du IIe siècle l'épiscopat ait déjà eu des racines suffisamment profondes dans l'Église, pour que l'on pût lui assigner des fonctions aussi importantes et une autorité aussi absolue que le veut l'auteur des Épîtres ignatiennes.

VII

La contradiction entre le témoignage des Épîtres d'Ignace et celui des autres documents contemporains où il est parlé de l'épiscopat, répugne si fort à l'esprit et, d'autre part, les raisons pour ne pas rejeter entièrement la tradition ecclésiastique relative à Ignace ont une valeur si peu contestable, que deux éminents historiens de notre temps ont cherché à résoudre dans de nouvelles hypothèses les éléments du problème jugés inconciliables. M. Renan, tout en repoussant l'authenticité des six épîtres où l'autorité épiscopale est glorifiée, a conservé l'Épître aux Romains, où il n'est pas question d'épiscopat. Il croit à la réalité du martyre d'Ignace et il ne se refuserait même pas à reconnaître des fragments authentiques dans les autres lettres [1]. M. A. Harnack, au contraire, accepte la paternité des sept Épîtres pour Ignace, mais pour un Ignace écrivant à la fin du règne d'Adrien et il s'est efforcé d'établir, par l'étude critique des premières successions épiscopales d'Antioche, que la date du martyre de l'auteur et, par conséquent, celle des Lettres, peut être retardée d'une trentaine d'années, jusqu'aux environs de l'an 138 [2].

1) *Les Évangiles*, p. XXI et suiv. M. Renan a écrit ces pages après la publication de l'ouvrage de M. Zahn, mais avant celui de M. Lightfoot.

2) *Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus* (Leipzig, Hinrichs, 1878).

Digitized by Google

L'Épître aux Romains occupe une place à part dans la collection des écrits ignatiens. Elle se distingue des autres par le contenu et par la forme littéraire. « L'Épître aux Romains tout entière, écrit M. Renan (p. XXII), est-elle l'œuvre du saint martyr? On en peut douter ; mais il semble qu'elle renferme un fond original. Là, et là seulement, on reconnaît ce que M. Zahn accorde trop généreusement au reste de la correspondance ignatienne, l'empreinte d'un puissant caractère et d'une forte personnalité. Le style de l'Épître aux Romains est bizarre, énigmatique, tandis que celui du reste de la correspondance est simple et plat. L'Épître aux Romains ne renferme aucun de ces lieux communs ecclésiastiques où se reconnaît l'intention du faussaire. » De plus, elle est, à quelques égards, en contradiction avec les autres épîtres, notamment lorsqu'Ignace écrit aux Romains qu'il les présente aux autres églises comme voulant lui enlever la couronne du martyre. Les autres épîtres ne contiennent rien de pareil. Enfin l'Épître aux Romains n'a pas été conservée de la même façon que celles-ci. Il y a eu d'abord un recueil composé de six lettres seulement; la lettre aux Romains a été rajoutée plus tard dans la collection des lettres interpolées. Le texte publié par Ruinart ne nous est parvenu que dans les Actes du martyre d'Ignace, dits antiochiens ou colbertins. Elle est citée indépendamment des autres et plus tôt, puisque déjà Irénée en reproduit un passage.

L'argumentation de M. Renan peut se ramener aux trois thèses que voici : les six épîtres où l'épiscopat est exalté sont évidemment inauthentiques; l'Épître aux Romains n'est pas du même auteur; elle a un cachet d'authenticité qui manque absolument aux autres. On sait par les pages précédentes que la première de ces trois affirmations ne nous paraît pas du tout évidente. M. Renan place la rédaction des six Épîtres vers l'an 170[1]. Il est donc obligé de récuser le témoignage de l'Épître de Polycarpe. Nous avons vu que les préoccupations doctrinales de notre auteur ne répondent pas à la situation de l'Église à la fin du

1) *Op. cit.*, p. 495.

Digitized by Google

IIe siècle. Les détails épisodiques de ses Lettres s'expliquent mieux dans l'hypothèse de l'authenticité, et même au point de vue littéraire, le style, la composition avec tous ses défauts, dénotent plutôt la rédaction hâtive d'un transporté que l'œuvre réfléchie d'un faussaire. Toutes ces considérations nous obligent à envisager les différences incontestables qui existent entre l'Épître aux Romains et les autres, d'un point de vue contraire à celui où s'est placé M. Renan. Nous nous demandons si ces différences sont assez fortes, non pas pour que l'auteur de la première puisse être distinct de l'auteur des six autres, mais pour qu'il doive être un autre personnage, de telle sorte que l'authenticité de la Lettre aux Romains entraîne nécessairement l'inauthenticité des six qui lui sont en général accolées.

L'Épître aux Romains a-t-elle fait route à travers l'histoire à part des autres? M. Zahn et M. Renan en sont convaincus[1]; M. Lightfoot ne le pense pas[2]. Il croit qu'elle figura dès l'origine dans le recueil de lettres d'Ignace envoyé par Polycarpe aux Philippiens[3], mais que, d'autre part, elle se répandit isolément aussi comme une sorte de *vade mecum* pour les martyrs et les confesseurs. Ses raisons ne paraissent pas décisives. Il est certain que l'Épître aux Romains n'occupe pas dans la collection des treize lettres, c'est-à-dire dans la recension interpolée vers la fin du IVe siècle, la place qu'elle devrait avoir si elle avait fait partie du recueil de lettres formé à Smyrne par Polycarpe ou par un autre[4]; elle manque dans les manuscrits qui ont conservé le texte primitif des Épîtres. Il est vrai que cette lacune est le résultat d'une omission volontaire ou accidentelle[5], pro-

1) *Ign. v. Ant.*, p. 110 et suiv., 166, 492. — *Les Évangiles*, p. XXVI.

2) I, p. 424 et suiv.

3) *Ép. aux Phil.*, XIII.

4) Cf. éd. Lightfoot, I. p. 110 et suiv. — Dans la version arménienne qui représente probablement le témoin le plus ancien, l'Épître aux Romains est la septième. Elle vient ainsi avant les épîtres apocryphes, ce qui semble indiquer qu'elle faisait déjà partie de la collection primitive, quand les épîtres apocryphes y furent ajoutées. Cela résulte aussi du fait qu'Eusèbe cite l'Épître aux Romains et les autres indistinctement.

5) *Ibid.*, p. 73 et suiv. — Le ms. de Florence (*Laur.* Pl. LVII, C. 7) s'arrêt

Digitized by Google

venant sans doute de ce que le texte de cette épître figurait déjà dans les Actes du martyre. Mais cela même confirme la transmission séparée. Toutefois, autant le fait lui-même paraît sérieusement attesté, autant les conclusions que l'on veut en tirer nous semblent mal fondées. De ce que l'Épître aux Romains n'ait pris place dans le *Corpus epistolarum* ignatien qu'après les autres, il ne résulte pas qu'elle n'ait pas pu être composée en même temps. Cette conclusion n'a de valeur, en effet, que si l'on part de cet *a priori* : le recueil des Épîtres d'Ignace a été formé par Polycarpe, ou par le pseudo-Polycarpe, et transmis de génération en génération, tel que celui-ci l'avait envoyé aux chrétiens de Philippes. Or, cette assertion manque de preuves à l'appui. Admettons même que les lettres d'Ignace envoyées aux Philippiens sur leur demande, aient formé un *corpus epistolarum* dont la composition n'ait plus varié jusqu'à l'adjonction des lettres interpolées du IVe siècle. Il n'y a pas lieu de s'étonner que l'Épître aux Romains n'y figurât point. Polycarpe écrit aux Philippiens : « Nous vous envoyons les épîtres qu'Ignace nous a envoyées et d'autres, pour autant que nous les avons chez nous. » Il admet implicitement qu'Ignace a encore écrit d'autres lettres dont il ne possède pas le texte. L'Épître aux Romains n'offrait aucun intérêt pour les chrétiens de Smyrne ou des églises asiatiques, puisqu'elle avait pour but de persuader aux Romains qu'ils ne fissent aucune démarche pour obtenir la grâce du martyr. Les chrétiens d'Asie n'y pouvaient rien. Il n'y a donc aucune invraisemblance que cette lettre ait été envoyée directement de Smyrne à Rome sans être communiquée aux Smyrniens. Comme elle traitait d'un sujet et d'un ordre de préoccupations tout à fait étrangers aux autres épîtres, elle a répondu à d'autres besoins et

brusquement à la fin d'une page, au milieu d'un mot du chapitre VII de l'Épître aux Tralliens, qui est ici la sixième, les Épîtres aux Smyrniens et à Polycarpe étant les deux premières. Les suivantes sont évidemment perdues. Ce qui le prouve c'est qu'un autre ms., conservé à la Bibliothèque de la Minerva, à Rome (*Casanatensis*, G. V, 14), et copié sur le précédent, s'arrête exactement à la même moitié de mot, non plus à la fin, mais au milieu d'une page, la ligne n'étant pas achevée, alors qu'il y a plusieurs pages blanches à la suite.

Digitized by Google

n'a été jointe aux autres que plus tard, lorsqu'on a recueilli et groupé les écrits attribués à Ignace, devenu un personnage célèbre.

Si l'Épître aux Romains est seule authentique, on a peine à comprendre que le faussaire de la fin du IIe siècle auquel nous devrions les six autres lettres, ne l'ait ni incorporée à son recueil, ni utilisée dans sa rédaction. M. Renan va jusqu'à soupçonner que celui-ci ne l'aurait pas connue, quoique les citations d'Irénée et du Martyre de Polycarpe attestent combien elle était répandue à l'époque même où il écrivait [1]. Alors, pourquoi aurait-il écrit son dithyrambe en faveur de l'épiscopat sous le nom d'Ignace? Il ne pouvait avoir d'autre raison que de donner plus de prestige à sa thèse en la couvrant de l'autorité d'un martyr ancien et vénéré.

L'indépendance même de l'Épître aux Romains à l'égard des autres me paraît insoutenable. Même si l'on récuse, comme additions postérieures, des passages tels que le chapitre x, où l'auteur dit qu'il écrit d'Éphèse et mentionne ce même Crocus que l'on trouve déjà dans l'Épître aux Éphésiens, ou le chapitre IX où l'auteur demande aux Romains, comme il le fait dans les lettres aux églises d'Asie, une prière d'intercession en faveur de l'Église de Syrie [2], il n'en reste pas moins que l'Épître aux Romains implique le même voyage d'Ignace, d'Antioche à Rome, à travers l'Asie Mineure, qu'elle mentionne une série de lettres adressées par Ignace aux églises; on y retrouve ce même mélange d'humilité hyberbolique et de glorification par le martyre, qui frappe le lecteur des épîtres aux chrétientés asiatiques, et la même appréhension de ne pas être capable d'accomplir jusqu'au bout la haute

1) *Les Évangiles*, p. XXV et XXVIII. — En mentionnant ici le récit du Martyre de Polycarpe comme témoin de l'existence de l'Épître aux Romains vers l'an 160, je reproduis l'argumentation de M. Renan. Je ne crois pas que les expressions semblables ou analogues, relevées dans les deux documents, soient empruntées à l'Épître aux Romains. C'est pour cela que je n'ai pas admis le Martyre de Polycarpe parmi les textes qui attestent l'existence des Épîtres ignatiennes au IIe siècle.

2) *Ép. aux Rom.*, VIII et IX; cf. *Éph.*, XXI; *Magn.*, XIV; *Trall.*, XIII. — Voir aussi *Philad.*, X; *Smyrn.*, XI; *Polyc.*, VII.

Digitized by Google

destinée à laquelle l'auteur est appelé[1]. Si toutes ces lettres ne sont pas du même rédacteur, l'auteur des unes a certainement connu l'autre.

Mais là ne se bornent pas les analogies. L'auteur de l'Épître aux Romains ne combat pas le docétisme; c'est vrai et cela s'explique aisément, puisqu'il écrit à une église qu'il ne connaît pas encore, dont il ignore les controverses intérieures et où il semble, d'ailleurs, que le gnosticisme docète a pénétré plus tard que dans les communautés asiatiques. Mais sa théologie est la même que dans le groupe des six Épîtres; c'est la même doctrine paulinienne exaltée, le même réalisme dans l'insistance sur la vie humaine et la mort véritable du Christ, la même thèse à défaut des mêmes adversaires[2]. Il y a dans l'Épître aux Romains un souffle et une énergie sombre qui manquent aux autres épîtres: c'est vrai; on avouera que le sujet y prête. Cet entraînement de soi-même au martyre, cet épanchement des préoccupations ardentes qui hantent l'esprit du condamné, portent plus à l'éloquence que le souci du bon ordre dans les communautés ou la réfutation de fausses doctrines. Mais ne trouvons-nous pas dans cette lettre le même style incorrect, embrouillé, la même terminologie, les mêmes anacolouthes, les mêmes métaphores hardies et souvent bizarres, le même penchant à l'hyperbole perpétuelle dans l'expression, la même exagération fatigante des idées et des sentiments qui distinguent les six Épîtres[3]?

1) *Ép. aux Rom.*, II et V; cf. *Éph.*, I; XXI; *Smyrn.*, XI. — *Rom.*, IV. — *Rom.*, I; IV; V; IX; cf. *Éph.*, I; III; VIII; XI; XXI; *Magn.*, I; IX; XIV; *Trall.*, IV; XII; XIII; *Philad.*, V; *Smyrn.*, XI.

2) *Ép. aux Rom.*, III; IV; V; VI; VII; IX: même insistance sur la chair et le sang du Christ, sur la descendance de David. Mêmes expressions paulinienne, exagérées par antidocétisme: τὸ πάθος τοῦ Θεοῦ μου (ch. VI) et ὁ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός (ch. III). Même doctrine de la γνωμὴ Θεοῦ (ch. VIII; cf. *Éph.*, III; *Smyrn.*, VI; *Polyc.*, VIII), avec le sens de « volonté » ou « commandement » de Dieu, à la fois abstraite en Dieu et concrète en Jésus-Christ. Voir aussi l'opposition, toute conforme à la métaphysique des six Épîtres, de λόγος et φωνὴ (M. Zahn maintient le texte ἠχώ).

3) *Ép. aux Rom.*, Suscription (même abus des adjectifs composés avec ἄξιος); II (ἔσομαι φωνή, métaphore obscure); III (εὑρεθῆναι εἰς δύσιν); IV (σῖτός εἰμι, etc.; comparez l'antithèse de ce chapitre avec *Éph.*, XII; usage du mot χριστιανισμός

Digitized by Google

La contradiction signalée entre l'Épître aux Romains et les autres n'a aucune importance, à supposer même qu'elle soit réelle. Ici encore nous prenons l'auteur en flagrant délit d'exagération. « J'écris à toutes les églises, lisons-nous, au chapitre IV, et je leur mande à toutes que je meurs de mon plein gré pour la cause de Dieu, si du moins vous ne m'en empêchez pas. » L'expression « toutes les églises » est une hyperbole évidente. Il n'est pas nécessaire de s'y arrêter [1]. Ce qui paraît plus grave, c'est que les six épîtres ne renferment pas de passages correspondants ; on en conclut qu'Ignace n'a pas pu les écrire. Il semble qu'il y ait là une erreur d'interprétation. Les mots ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε « si du moins vous ne m'en empêchez pas » sont une restriction au verbe ἀποθνήσκω et non pas à toute la phrase. Ignace n'entend pas dire aux Romains qu'il a écrit à toutes les églises : « Je mourrai pour Dieu, à moins que les Romains ne m'en empêchent », mais, après leur avoir annoncé qu'il a communiqué aux églises sa mort prochaine, il ajoute « si du moins vous ne m'en empêchez pas ». C'est un argument à l'adresse des chrétiens de Rome pour leur persuader de ne pas chercher à lui épargner le martyre. Que penserait-on de lui si, après avoir écrit de tous côtés qu'il allait mourir pour la sainte cause, il se soustrayait au supplice à la dernière heure ? Or, il est incontestable que dans les autres épîtres Ignace fait allusion à sa mort prochaine, quand il parle de ses chaînes glorieuses et qu'il demande aux églises de le soutenir par leurs prières [2]. Nous cherchons en vain

comme dans les Épîtres aux Magnésiens et aux Philadelphiens); V (exagération : les soldats assimilés aux léopards; la lutte avec les bêtes; construction irrégulière avec ὥσπερ); VI (antithèse du martyre assimilé à la vie et de la grâce du condamné assimilée à la mort); VII (ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται; l'eau vive qui parle); VIII (θελήσατε ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῆτε; ellipse et obscurité de la fin); XI (ἔκτρωμα). — L'étude très minutieuse que M. Lightfoot a faite de la terminologie des diverses épîtres, prouve que la langue de l'Épître aux Romains offre les plus étroites analogies avec celle des autres épîtres (I. p. 295 à 312).

1) Dans l'*Ép. à Polycarpe*, nous lisons au ch. VIII : « Comme je n'ai pas pu écrire à toutes les églises à cause de mon départ subit de Troas pour Naples... » d'où l'on pourrait conclure qu'Ignace avait réellement l'intention d'écrire à toutes les églises. Il convient de rapprocher ces deux passages ; l'hyperbole est la même.

2) *Ép. aux Éph.*, XI; XXI; *Magn.*, I; XIV; *Trall.*, IV; XII; *Philad.*, V; *Smyrn.*, IV; XI; *Polyc.*, VII.

Digitized by Google

la contradiction. Bien loin de voir ici un argument contre l'authenticité des six Épîtres, nous y trouvons plutôt un indice favorable à la communauté d'auteur. Si l'on veut bien admettre que le faussaire auquel on attribue les six Épîtres a certainement connu l'Épître aux Romains, comme nous venons de le montrer, on croira difficilement qu'il n'ait pas fait dans son œuvre apocryphe une part plus large à l'annonce du martyre. Il aurait eu là un excellent moyen pour donner à son œuvre une apparence de légitimation.

L'absence des préoccupations ecclésiastiques, dont les six Épîtres sont toutes pénétrées, semble être la plus grave des objections contre l'identité de l'auteur. C'est ici surtout que le jugement du critique sur la relation entre l'Épître aux Romains et les autres est déterminé par l'opinion qu'il s'est faite de la nature et de la valeur de ces dernières. Si les six Épîtres ne sont, à ses yeux, que des écrits de tendance, des plaidoyers destinés à défendre la cause épiscopale en la mettant sous le patronage d'un glorieux martyr, il aura l'impression très nette que l'Épître aux Romains ne peut pas être du même auteur, parce qu'elle est tout à fait étrangère à l'ordre de préoccupations qui hante l'esprit du faussaire et qui, seul, l'a poussé à écrire. Mais si les six Épîtres nous apparaissent, au contraire, comme des écrits de circonstance, inspirés à un chrétien autoritaire et exalté par la situation ecclésiastique des communautés auxquelles il s'adresse, il n'y a plus de motif pour vouloir que tous ses autres écrits soient consacrés au même but. On comprend dès lors sans aucune difficulté que la différence des destinataires ait entraîné une différence complète des sujets traités. En écrivant aux communautés grecques d'Asie, Ignace insiste vivement sur la discipline et l'ordre ecclésiastique ; c'est, sans doute, que ces communautés ont besoin d'être rappelées à l'ordre. En écrivant aux chrétiens de Rome, Ignace leur parle d'une question personnelle qui lui tient fort à cœur. On ne voit pas pourquoi il aurait dû leur adresser en même temps des admonestations disciplinaires. Il ne connaît pas encore cette communauté de Rome, il n'a pas conféré avec ses représentants comme il a fait à Smyrne avec les

Digitized by Google

délégués des églises d'Asie. D'ailleurs, la période d'agitation gnostique n'est pas encore ouverte à Rome et les profondes divisions qu'elle fera naître, ne se sont pas encore produites. Est-il même bien certain que l'unité épiscopale fût déjà établie à Rome au commencement du IIe siècle? A notre avis c'est extrêmement douteux[1].

Sans aborder d'aussi grosses questions, il suffit de constater que les particularités distinctives de l'Épître aux Romains s'expliquent aisément dans l'hypothèse de l'authenticité des six Épîtres, tandis que les rapports de cette épître avec les autres deviennent inexplicables dans l'hypothèse contraire.

VIII

La solution préconisée par M. Harnack, pour concilier l'authenticité du témoignage d'Ignace avec les conclusions historiques tirées de tous les autres documents du IIe siècle, est très séduisante en théorie, mais elle offre un caractère trop artificiel pour qu'on puisse l'adopter sans autres preuves. Il est vrai que dans les successions épiscopales d'Antioche, telles que les donne la Chronique d'Eusèbe, les dix premiers noms de la liste, jusqu'à Philetus, contemporain de l'évêque de Rome, Calliste, sont en général assignés à une date qui est de quatre ans postérieure à la date de l'évêque de Rome correspondant, tandis que pour les neuf derniers, la date de leur accession au siège d'Antioche précède en général d'une année l'accession de l'évêque de Rome parallèle. M. Harnack en conclut que cette chronologie est arbitraire, qu'Eusèbe, s'en référant peut-être pour la première partie de la liste aux données de Jules Africain, a simplement disposé le noms d'évêques transmis par la tradition, suivant un schématisme inspiré par les successions épiscopales du siège romain, et que, par conséquent, ses indications chronologiques sont dénuées de valeur sur ce point. En outre, Eusèbe ne mentionne que quatre évêques d'Antioche pendant les soixante-dix-

1) Je me réserve de revenir ailleurs sur cette question.

Digitized by Google

huit ans qui s'écoulent de l'an 107, date de la mort d'Ignace, à l'an 185, date probable de la mort de Théophile. M. Harnack, se fondant sur les analogies des successions épiscopales à Rome et à Alexandrie, estime qu'une période aussi longue comporte plus de quatre carrières épiscopales normales. En prenant une moyenne de douze ans pour chaque épiscopat, soit quarante-huit ans pour les quatre, on est amené à placer l'avènement du premier, Héron, et par conséquent la mort de son prédécesseur, Ignace, aux environs de l'an 138.

Même en admettant l'exactitude de ces observations, il y aurait beaucoup à reprendre aux conclusions qu'en tire M. Harnack. Établir la possibilité d'une combinaison chronologique n'équivaut pas à en démontrer la vérité. Or, il n'y a aucun fait, aucun témoignage positif à l'appui de son hypothèse. Mais il y a plus. Le schématisme découvert par l'ingénieux historien n'est pas aussi régulier qu'il le faudrait, pour que l'on puisse y reconnaître le principe dont Eusèbe s'est inspiré en fixant la chronologie des évêques d'Antioche. La fréquence de l'intervalle de quatre ans entre l'avènement de ces évêques et celui de leurs collègues romains s'explique, d'une façon plus naturelle, semble-t-il, par l'hypothèse que les documents où Eusèbe a puisé ses renseignements, comportaient une chronologie par olympiades et qu'en transposant leurs données chronologiques en années de l'ère d'Abraham, il a régulièrement adopté la même année de chaque olympiade comme terme correspondant, excepté dans les cas où un renseignement d'origine différente lui permettait de déterminer plus exactement à laquelle des quatre années de l'olympiade il devait donner la préférence. Les exceptions au principe s'expliquent mieux ainsi. M. Lightfoot qui a soumis le savant travail de M. Harnack à une critique très minutieuse [1], a fort bien montré tout ce qu'il y a d'arbitraire dans l'application du principe de la durée moyenne d'une charge publique aux données de la chronologie. De ce que la durée moyenne d'un épiscopat à Rome ou à Alexandrie, au IIe siècle, a été de douze ans

1) *Op. cit.*, II, p. 452 et suiv.

Digitized by Google

environ, il n'est pas permis de conclure qu'il a dû en être de même à Antioche. Eusèbe place la mort de Théophile, évêque d'Antioche, en 177, non en 185 [1]; il signale le martyre d'Ignace à la suite de la dixième année de Trajan, en 107, sans préciser autrement. En distribuant la période de soixante-dix ans, comprise entre ces deux dates, sur quatre évêques successifs, nous obtenons une moyenne de dix-sept ans et demi pour chacun d'eux. Personne ne peut soutenir que ce soit là une durée anormale. D'ailleurs, il serait aussi légitime de conclure à l'omission d'un nom dans la liste des évêques que de supposer que l'avènement de Héron, le premier de ces quatre directeurs de la communauté d'Antioche, a été antidaté de vingt ans, afin de pouvoir conserver à son prédécesseur Ignace la qualité de disciple immédiat des apôtres. La conclusion adoptée par M. Harnack, de préférence à toutes les autres qui ne seraient ni plus ni moins vraisemblables, est trop manifestement inspirée par le désir de ramener le martyre de l'évêque Ignace à une date, où les théories épiscopalistes des Lettres que nous avons de lui soient en désaccord moins flagrant avec les idées de la chrétienté ambiante.

Non seulement elle est dépourvue de preuves, mais encore elle est inconciliable avec la seule donnée tant soit peu ferme que nous rencontrons dans l'ensemble des traditions relatives à Ignace. Si l'on adopte les calculs de M. Harnack, en effet, Ignace aurait subi le martyre sous le règne d'Adrien (117-138) ou même au début du principat d'Antonin le Pieux. Or, s'il est un fait sur lequel toute l'antiquité chrétienne soit d'accord dans l'histoire d'Ignace, c'est que sa condamnation et son supplice eurent lieu sous Trajan. Le seul auteur, à ma connaissance, qui assigne cet événement au règne d'Adrien, est un certain Jean, dit Madabbar,

1) Théophile d'Antioche mourut certainement quelques années plus tard que 177, puisqu'il cite la Chronologie de Chryseros (*Ad Autol.*, III, 27) qui allait jusqu'à la mort de Marc Aurèle. Il écrivait donc encore au commencement du règne de Commode. Cela prouve que les dates données par Eusèbe ne sont pas d'une exactitude absolue, même pour des évêques importants et connus de la fin du IIe siècle. Mais pour apprécier à sa juste valeur le raisonnement de M. Harnack, il faut considérer la date acceptée par Eusèbe et non la date rectifiée.

Digitized by Google

évêque de Nikiou[1]. Mais cet auteur, dénué de toute espèce de sens critique, confond évidemment Adrien et Trajan, puisqu'il présente Adrien comme successeur de Nerva. A moins de repousser entièrement la tradition relative à Ignace, il faut admettre qu'il mourut martyr sous le règne de Trajan.

L'hypothèse de M. Harnack devait être examinée avec soin, car, dans l'histoire des origines de l'épiscopat, la valeur du témoignage d'Ignace n'est plus la même si ses Épîtres datent de l'an 140 environ, que si elles sont du premier quart du IIe siècle. Mais il nous importe peu au point de vue où nous l'étudions, et qui est, à dire vrai, le seul réellement intéressant pour l'histoire de l'Église, qu'il soit mort en 107 ou en 115 ou en toute autre année de la seconde partie du règne de Trajan. Les longues et minutieuses discussions pour fixer exactement l'année et le jour du martyre ne peuvent pas aboutir, parce qu'elles portent sur un problème dont les données sont incertaines ou contradictoires. Eusèbe lui-même ne semble pas avoir eu de renseignements exacts à ce sujet. Dans sa Chronique il groupe sous l'année 2123 d'Abraham, qui est la dixième année de Trajan, c'est-à-dire au milieu du règne de ce prince, les diverses persécutions contre les chrétiens dont il a connaissance à cette époque, l'exécution de Syméon, fils de Cléopas, évêque de Jérusalem, celle d'Ignace, évêque d'Antioche, et les condamnations prononcées par Pline le Jeune contre les chrétiens « d'une certaine province » (*cujusdam provinciæ*). On voit combien cette notice manque de précision. Néanmoins il est fort probable que la tradition ultérieure, notamment celle des divers Actes du martyre, qui s'accordent sur l'an 9 de Trajan, n'a pas d'autre origine. La version différente conservée par le chronographe du VIe siècle, Jean Malala, qui mentionne le martyre d'Ignace après le tremblement de terre de l'an 115 à Antioche[2], a quelque chose de plus séduisant, parce

1) Cf. Lightfoot, *op. cit.*, II, p. 446. La Chronique de Jean de Nikiou ou Jean Madabbar date de la fin du VIIe siècle. L'original est perdu. Il en existe une traduction éthiopienne, faite d'après l'arabe, dans les mss. de la Bibliothèque nationale et du British Museum.

2) *Chronographia* (éd. de Bonn), XI, p. 275 et 276. Le texte est reproduit

Digitized by Google

qu'elle fait coïncider les poursuites avec un séjour prolongé de l'empereur Trajan dans la capitale syrienne et qu'elle permet de rattacher la persécution à l'une de ces catastrophes qui allumèrent mainte fois les colères de la foule païenne contre les chrétiens. Mais Jean Malala, tout syrien qu'il soit, et pour bien informé qu'il ait pu être des traditions de son pays, est un historien trop inexact pour que son témoignage, d'ailleurs bien tardif, puisse être admis comme décisif. Il vaut mieux suspendre son jugement que de se prononcer d'après des documents d'une valeur aussi douteuse.

A plus forte raison ne faut-il pas songer à retrouver le jour du martyre. Les diverses traditions grecques et latines sont ici en désaccord formel. Il y a eu enchevêtrement et confusion des dates de la condamnation, de l'exécution et de la translation, légendaire ou réelle, des reliques d'Ignace. Nous renvoyons à la minutieuse discussion de M. Lightfoot les lecteurs désireux de se livrer à une étude approfondie sur cette question [1]. Toute l'érudition déployée à ce propos ne parvient pas à combler les lacunes ou à concilier les contradictions des textes. Pour nous, les Épîtres d'Ignace datent de la seconde moitié du règne de Trajan, c'est-à-dire de la période comprise entre l'an 107 et l'an 118, sans que nous puissions préciser davantage.

(*A suivre*) JEAN RÉVILLE.

par M. Lightfoot (*op. cit.*, I, p. 63). Voir la discussion du témoignage de Jean Malala par M. *L.*, II, p. 436 et suiv. Le savant éditeur met quelque passion à repousser ce témoignage. Si l'on admet, en effet, qu'il est exact, il en résulterait qu'Ignace a subi le martyre à Antioche, non à Rome, et par conséquent les Épîtres seraient inauthentiques, puisqu'elles nous présentent Ignace durant sa transportation à Rome. Telle a été la thèse soutenue par M. Volkmar de Zurich. Il est certain que les arguments en faveur de l'authenticité des Épîtres ont infiniment plus de poids que le témoignage de Jean Malala. Mais il n'y aurait rien d'étrange à ce que cet auteur ait recueilli, dans la masse des traditions qu'il compile sans aucun esprit critique, quelques éléments de vérité conservés dans la tradition locale au milieu de nombreuses légendes.

1) *Op. cit.*, II, 418 et suiv.

Digitized by Google

LES ORIGINES DU TAOÏSME

Lorsqu'apparaît dans l'histoire un de ces brillants météores qui éclairent d'un jour exceptionnel la marche de l'humanité, on lui fait le plus souvent honneur de la somme totale de lumière dont le monde a été inondé au moment de son apparition. C'est du moins la tendance de l'esprit populaire d'agir de la sorte : pour une découverte, pour une innovation, il lui faut une étiquette; et il est bien rare qu'il n'attribue pas à un seul homme la formule entière d'une idée nouvelle. L'esprit scientifique est moins rapide dans ses conclusions : il estime de son devoir de remonter le cours des âges, d'interroger les siècles et de s'enquérir si un travail bien plutôt collectif qu'individuel n'a pas rendu possible l'éclosion d'une doctrine dont le germe était depuis longtemps semé. C'est de cette manière que la science se préoccupe utilement des questions d'origine. Le résultat de ses recherches est presque toujours de constater qu'une œuvre considérable de pensée n'est jamais accomplie sans le concours de nombreux collaborateurs.

Le philosophe Lao-tse a certainement été un de ces brillants météores, et son apparition semble d'autant plus extraordinaire que, malgré bien des savantes investigations, il n'a guère paru possible, jusqu'à ce jour, de lui reconnaître des devanciers.

Les Chinois, tout au moins ceux qui appartiennent à l'École confucéiste des Lettrés, considèrent ce philosophe comme l'initiateur du taoïsme. A peu près contemporain du bouddha Çâkya-Mouni, on a supposé qu'il avait eu connaissance du premier essor du bouddhisme indien. Ses fonctions d'archiviste de la

Digitized by Google

Cour fournissaient un argument en faveur de cette hypothèse. Les souverains de la dynastie régnante des Tcheou avaient, en effet, pendant longtemps établi leur résidence dans la province de Chen-si, à l'ouest de la Chine, du côté de l'Inde; et on en concluait à l'existence de relations effectives entre les deux pays. Il devait, en outre, se trouver, dans la bibliothèque royale, quelques récits du fameux voyage de Mouwang dans les contrées énigmatiques de l'Occident lointain[1].

De telles suppositions, malgré leur ingéniosité, sont fort insuffisantes. La distance du Chen-si à l'Himâlaya est bien considérable, surtout si l'on tient compte des faibles moyens de locomotion dont on disposait à cette époque. Rien ne nous autorise à croire que des rapports réguliers aient même été déjà établis entre l'Inde et la province chinoise du Sse-tchouen, qui était bien plus rapprochée du Tibet et des pays Birmans que celle du Chen-si. Quant au voyage de Mou-wang à la montagne mystérieuse de Kouen-lun, il ne nous apparaît jusqu'à présent que comme une légende, sinon comme une entreprise absolument dépourvue de réalité.

Plusieurs anciens missionnaires ont cru trouver à leur tour, dans les récits des tao-sse, prétendus sectateurs de la doctrine de Lao-tse, des réminiscences de la *Bible*[2], et même la preuve que Dieu avait accordé aux habitants du Céleste-Empire une sorte de révélation anticipée[3]. Abel-Rémusat a fait plus : il n'a pas hésité à reconnaître la présence du mot *Jéhovah* dans trois syllabes du *Tao-teh King*[4]. L'opinion des savants missionnaires de Péking, en tête desquels il convient de citer le P. Prémare, partisan de l'origine biblique de certaines traditions taosséistes, a été combattue avec succès par d'autres membres éminents du clergé catholique, notamment par les PP. Régis, Lacharme et Visdelou. Quant à l'identification de trois signes chinois du Livre de la Voie et de la Vertu avec le nom hébreu de Jéhovah,

1) Pauthier, *Chine*, p. 113.
2) *Mémoires concernant les Chinois*, t. I, p. 107.
3) Stanislas Julien, *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, Introd., p. IV.
4) Abel-Rémusat, *Mémoire sur Lao-tseu*, p. 42.

Digitized by Google

elle a été contestée par Stanislas Julien[1]; et, depuis lors, aucun orientaliste sérieux n'a plus cherché à soutenir de nouveau la vraisemblance d'une pareille supposition[2].

Le fait souvent rapporté que Lao-tse a été le contemporain de Pythagore[3], s'il ouvre le champ à de curieuses hypothèses, ne nous autorise pas davantage à assigner une origine étrangère aux doctrines de l'illustre contemporain de Confucius.

Faut-il maintenant conclure de l'absence d'indices positifs sur les relations supposées entre le pays des Tcheou et le reste du monde, que Lao-tse a créé de toutes pièces, sans y avoir été conduit par aucun travail intellectuel antérieur, les étonnantes théories spéculatives auxquelles on a donné son nom? Ou bien peut-on découvrir, dans les plus anciens livres de la Chine, des précédents qui expliquent la manifestation, au VIIe siècle avant notre ère, de ce génie tout à la fois profond, bizarre et original? Telle est la question qui se pose avant toute autre, lorsqu'on aborde l'étude du Taoïsme et de ses origines.

Il m'a toujours paru que le *Tao-teh King*, malgré de fâcheuses obscurités et d'apparentes contradictions, reposait sur un ensemble trop complexe d'aperçus philosophiques pour qu'il soit vraisemblable de l'attribuer au labeur d'un seul homme. Le système de Lao-tse témoigne en effet d'une puissance de conception qu'on chercherait en vain dans l'enseignement de Confucius qui vivait cependant à la même époque et dans le même milieu. Les Taoïstes, dans leurs luttes avec les Lettrés, n'ont pas omis de faire valoir cette supériorité de leur maître[4], et les savants du monde occidental ont, pour la plupart, ratifié cette appréciation. L'hypothèse suivant laquelle Lao-tse aurait eu des précurseurs est donc vraisemblable, mais elle a besoin d'être démontrée. Malheureusement les textes qui constituent la littérature précon-

1) *Libr. cit.*, Introd., pp. VI-VIII.

2) Voy. cependant M. J. Edkins, dans la *China Review*, 1884-85, p. 12.

3) On rapporte que Pythagore naquit à Samos vers 608 avant notre ère, ou, suivant d'autres autorités, en 572. La date de sa mort est également incertaine: on la fixe tantôt à l'an 509, tantôt à l'an 472.

4) Chantepie, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, t. I, p. 251.

Digitized by Google

fucéiste sont fort rares et bien des doutes subsistent encore au sujet des interpolations qui ont pu être introduites dans ceux dont l'authenticité est généralement reconnue. Les progrès des études sinologiques commencent à peine à projeter de faibles lueurs sur ce problème en apparence inextricable de critique philosophique et religieuse. C'est seulement par l'étude de l'état de la civilisation chinoise dans la haute antiquité et par la lecture de quelques philosophes taoïstes antérieurs à notre ère, dont il n'existe pas encore de traduction européenne, qu'il sera possible d'entrevoir comment ont pu se produire en Chine, les conceptions en apparence si primesautières du fondateur de la grande école du Tao.

La Chine antérieure au VIIe siècle avant notre ère ne nous est connue jusqu'à présent que par les ouvrages de Confucius, ou du moins par les livres antiques dont il ne nous a transmis le texte qu'après lui avoir fait subir de regrettables mutilations. Le célèbre moraliste de Lou, on le sait, n'hésita pas à supprimer dans ces livres ce qui lui semblait de nature à corrompre l'esprit public et, sans doute aussi, ce qui s'accordait mal avec les principes qu'il avait à cœur de répandre parmi ses compatriotes. On rapporte, par exemple que, sur plus de trois mille pièces de vers recueillies dans ses voyages et surtout dans les archives royales des Tcheou, Confucius n'en conserva qu'un dixième[1]. Des doutes ont été soulevés, il est vrai, par un savant sinologue anglais, sur l'exactitude de cette déclaration énoncée en termes formels par le grand historiographe Sse-ma Tsièn, dans ses « Mémoires » que l'on considère avec raison comme une des sources les plus sûres de l'histoire ancienne de la Chine. Le même sinologue repousse également le témoignage du célèbre analyste Ngeou Yang-sieou qui, à son tour, n'a pas hésité à écrire que le travail d'expurgation de Confucius n'avait pas seulement porté sur des suppressions de stances de vers, mais qu'il avait même consisté dans des changements de mots ou de caractères.

Des déclarations empruntées à de pareilles sources ne sont pas

1) Sse-ma Tsièn, *Sse-ki*, liv. XLVII. p. 21.

Digitized by Google

de celles qu'on ébranle aisément; et l'affirmation de l'illustre écrivain, qualifié par les sinologues du titre « d'Hérodote de la Chine», pèsera toujours d'un grand poids sur le verdict de l'érudition, au sujet des origines et du mode de composition du *Chi King*[1].

L'ouvrage qu'on appelle communément en Europe le « Livre sacré des Annales » ou la « Bible des Chinois », n'a pas été plus heureux. Le P. Amiot a fort bien remarqué qu'en le publiant on avait eu bien moins l'intention de transmettre à la postérité un livre d'histoire qu'un recueil de maximes réunies dans un intérêt gouvernemental. Les documents qui ont servi à le composer n'avaient évidemment pas ce caractère ; mais on a transformé de parti pris ce qui était primitivement un corps d'annales en un véritable traité d'économie politique. Pour parvenir à ce résultat, Confucius dut réduire de moitié le texte du *Chou King* qui se composait de cent chapitres, afin de n'y comprendre que les choses qui pouvaient servir aux intérêts de sa propagande[2].

Les livres publiés par l'École dite des Lettrés, étant à peu près les seuls qui soient parvenus jusqu'à nous dans des conditions satisfaisantes d'authenticité[3], on comprend combien il est difficile de connaître l'état intellectuel de la Chine primitive, dont ils ne nous font envisager qu'une seule face. Cependant tout espoir de projeter la lumière sur l'évolution philosophique et religieuse de la haute antiquité chinoise n'est pas absolument perdu ; et bien que Confucius se soit attaché à faire disparaître jusqu'à la moindre allusion au Taoïsme, la lecture même de ses propres ouvrages nous révèle des traces de croyances bien différentes de

1) Voy. M. J. Legge, dans ses *Chinese Classics*, t. IV, part. I, p. 2; cf. *Mémoires concernant les Chinois*, par les missionnaires de Péking, t. VIII, p. 193.

1) Le P. Amiot, dans les *Mémoires concernant les Chinois*, t. II, pp. 62 et 65 — La version tartare du *Chou-king* faite par l'empereur Kien-loung est intitulée *Dasan-i bitkhé*, c'est-à-dire « le Livre du *Gouvernement* ».

3) Les Chinois possèdent un assez grand nombre d'ouvrages qui sont donnés comme des productions littéraires et philosophiques des temps antérieurs à Confucius; mais la plupart d'entre eux sont des écrits apocryphes qui n'ont parfois de véritablement ancien que le titre, de sorte qu'il est bien difficile de reconnaître ceux où ont pu se conserver des échos de traditions populaires anciennes et d'ailleurs perdues.

Digitized by Google

celles qu'on peut rattacher à l'ensemble de la doctrine préconisée par les *King*. Ce sont ces croyances qui, de plus en plus discréditées dans les classes supérieures de la nation, avaient sans doute provoqué la réaction dont le *Tao-teh King* nous donne un si remarquable exemple.

Bien que nous manquions encore de preuves suffisantes pour l'établir d'une manière définitive, il y a lieu de croire qu'il existait en Chine, avant le siècle de Lao-tse, une véritable littérature taoïste. Les écrits des successeurs immédiats de ce philosophe, ceux de Lieh Yu-keou et de Tchouang-tcheou en particulier, renferment des citations d'anciens auteurs qui professaient évidemment des opinions subversives aux yeux des partisans de la doctrine de Confucius. Les passages cités de ces auteurs sont peut-être par fois apocryphes ; mais il est probable qu'ils renferment des idées très répandues chez les Chinois des premières dynasties [1]. Tandis que les Confucéistes venaient soutenir les avantages du principe autoritaire, de la hiérarchisation de la société, de la réglementation rigoureuse de la famille, des mœurs, et tout particulièrement du cérémonial et de la politesse, la réaction taoïste leur opposait l'esprit de réforme avec une tendance assez marquée vers le scepticisme [2]. Les écrits des continuateurs de Lao-tse sont émaillés de fines ironies, de critiques mordantes qui démontrent leur caractère indépendant et parfois même un peu révolutionnaire. Tandis que Confucius et ses disciples pouvaient exprimer librement leur pensée, on sent que les successeurs de Lao-tse étaient guindés pour énoncer la leur. Les anciens taoïstes n'ont évidemment pu vivre, en présence de leurs puissants rivaux, que parce qu'ils comptaient de nombreux appuis dans le peuple.

C'est donc par la critique de certains passage des *King* et par

1) On rapporte qu'il existait encore en Chine, dans le siècle qui suivit celui de Confucius, des livres de la haute antiquité où était enseignée la doctrine du *Ta Tao* ou de la « Grande Voie ». Le philosophe taoïste Tchouang-tse prétend les avoir vus. (*Mémoires concernant les Chinois*, t. IX, p. 290.)

2) Voyez, à ce sujet, les vues ingénieuses de M. Ernst Faber, dans la *China Review* de 1884-85, p. 233, 239 et *pass.*

Digitized by Google

l'examen d'un petit nombre de fragments d'anciens écrit taoïstes mentionnés par les successeurs immédiats de Lao-tse, qu'on pourra se former d'abord une idée de la religion populaire des premiers Chinois, et subsidiairement du mouvement de protestantisme religieux qui devait préparer l'éclosion de la philosophie du *Tao-teh King*.

Malgré les efforts de Confucius pour effacer les vestiges de la vieille religion chinoise, et plus encore ceux de la réaction taoïste, il est facile de reconnaître d'une part que les cinq *King* proprement dits n'appartiennent pas à un seul et même courant d'idées, et de l'autre qu'il a été impossible à leur compilateur de cacher une foule de particularités qui trahissent l'existence, chez les Chinois primitifs, d'un vaste polythéisme [1].

Un des cinq *King*, tout au moins, le *Yih King* ou « Livre des Transformations », en dépit des incertitudes qui subsistent sur sa provenance, sa nature et son contenu, semble appartenir à un système moral et religieux très distinct de celui de Confucius. On rapporte que ce livre échappa au décret incendiaire rendu par l'empereur Chi Hoang-ti, sur la proposition de son ministre Li-sse, parce qu'il servait à l'enseignement de la magie, fort en honneur à cette époque. Il est probable aussi qu'il a été sauvegardé de la destruction, par ce fait qu'il se rattachait, dans une certaine mesure, à la doctrine taoïste devenue celle de l'État, sous la courte mais mémorable dynastie des Tsin [2].

Le *Yih-King* est obscur, — je pourrais presque dire inintelligible, — pour les Chinois aussi bien que pour les Européens. La

1) M. Edkins a remarqué qu'un certain nombre d'idées considérées comme taoïstes se rencontraient également dans l'œuvre de Confucius (*China Review*, 1884-85, p. 11). La plupart de ces idées me semblent appartenir au travail intellectuel primitif qui devait produire par la suite la doctrine renfermée dans le *Tao-teh King*; et si on les rencontre dans les ouvrages publiés par Confucius, c'est parce qu'il était à peu près impossible à ce célèbre moraliste de ne pas y laisser transpirer quelques-unes des notions philosophiques et religieuses qui étaient celles d'une grande partie du peuple chinois à l'époque de ses prédications.

2) Plusieurs commentaires du *Yih King* ont été classés parmi les livres taoïstes dans le Catalogue de la Bibliothèque impériale de Péking. (Voy. *Sse-kou tsiouen-chou kien-ming mouh-loh*, liv. XIV, p. 64-65.)

Digitized by Google

signification primitive de ses trigrammes, où l'on veut découvrir des préceptes de philosophie morale et pratique, a été plusieurs fois perdue, et la manière dont les plus anciens commentateurs les ont expliqués, laisse du doute dans l'esprit des savants indigènes comme dans celui des orientalistes. Le peu que nous pouvons comprendre de ce livre bizarre et énigmatique suffit sans doute pour lui assigner une origine différente de celle des autres *King*, mais ne nous en dit point assez pour établir qu'il renferme des affinités certaines avec les théories fondamentales du Taoïsme, ou du moins du Taoïsme tel qu'il nous apparaît avec le livre de Lao-tse.

Ce que nous savons de l'ancienne religion polythéiste de la Chine est, d'autre part, trop rudimentaire pour que nous puissions y trouver la preuve de l'hypothèse relative à des précurseurs de Lao-tse. Il semble toutefois que l'étude de cette religion, en nous faisant connaître l'état intellectuel des premiers Chinois, nous prépare avantageusement à envisager sous son véritable jour le sujet qui nous occupe. Et nous pouvons, je crois, espérer des résultats de cette étude, à la condition de parvenir à dégager le polythéisme originaire de la Chine des superfétations modernes qui sont l'œuvre des taossé. Un tel travail d'élagation est des plus délicats, je le reconnais. Il semble que les prétendus sectateurs de la philosophie de Lao-tse ont tout fait pour en altérer le caractère original et pour introduire dans leurs habitudes religieuses une multiplicité de pratiques et d'objets d'adoration à la fois sans logique, sans mesure et sans connexité réelle avec le véritable Taoïsme [1].

Le mythe de *Pan-kou*, par exemple, qu'un savant orientaliste a cru pouvoir identifier avec celui du *Manou* indien [2], a été mis au lieu et place du *Tao* sous les Han orientaux, c'est-à-dire de 56 à 220 ans après notre ère. Il n'en est question ni dans les « Mémoires» de Sse-ma Tsièn, ni dans les autres historiens officiels. On ne saurait donc le considérer — du moins dans la forme sous laquelle

1) Wylie, *Notes on Chinese Literature*, p. 173.
2) Pauthier, *Chine*, p. 22.

Digitized by Google

les auteurs indigènes nous le représentent — comme une tradition authentique de la Chine primitive. Il n'est cependant pas impossible que ce mythe ait été emprunté à des sources anciennes. Un auteur de la dynastie des Soung, nommé Lo-pi, en parle au début de son ouvrage intitulé *Lou-chi*[1]; mais cet ouvrage, malgré une certaine célébrité dont il jouit en Chine, n'a de valeur historique que dans de très rares endroits, et il convient de le considérer comme un écho des légendes malsaines recueillies longtemps après la mort de Lao-tse par les écrivains taosséistes. Dans le passage en question, Lo-pi présente d'abord un récit de la création conçu d'après un système cosmogonique dont on rencontre des traces le *Yih-king*, et qui pourrait bien appartenir à la période évolutive durant laquelle les Chinois ont essayé de donner un corps à leurs premières conceptions religieuses. Ce système, où l'on voit combinées les transformations successives du *Taï-yih* ou Grande Unité initiatrice et originelle avec le dualisme du *Yin* et du *Yang*, ou principes femelle et mâle, se retrouve exposé tout au long dans le livre du philosophe Lieh-tse. Des métamorphoses de la Grande Unité dérive la Substance universelle, en partie subtile, en partie pesante. La partie subtile, par sa pureté et sa légèreté, s'élève et forme le Ciel; la partie lourde, par son impureté et sa pesanteur, tombe et forme la Terre; de leur essence, produite dans des conditions harmonieuses, naît l'homme, qui complète ainsi la *San-tsaï* ou Série Trinitaire des éléments constitutifs de la création[2].

Si l'on peut trouver dans le mythe de Pan-kou quelques linéaments qui le rattachent à la religion des anciens Chinois, il appartient évidemment à un courant d'idées tout autre que celui dont le *Chang-ti* est la plus haute expression divinisée. On sait que, dans ces mots Chang-ti, qui signifient « Suprême souverain », plusieurs sinologues ont vu la personnification du monothéisme de la Chine primitive ; mais il reste à cet égard bien des incertitudes

1) Lo-pi désigne *Pan-kou* sous le nom de *Hoën-tun chi* « l'Être chaotique (*Lou-chi*, liv. I).

2) Lo-pi, *Lou-chi*, sect. Sien-ki, liv. I; Lieh-tse, *Tchoung-yu tchin King*, liv. I, p. 3 et suiv.

Digitized by Google

que les longues et savantes disputes des orientalistes ne sont pas parvenues à faire disparaître. La voix autorisée d'un éminent missionnaire américain rend légitimes toutes les hésitations et toutes les réserves : « Il y a de fortes raisons, dit Wells-Williams, pour croire que les premiers souverains chinois adoraient les esprits de leurs ancêtres déifiés sous le nom de *Chang-ti*, et qu'ils leur adressaient des prières pour être secondés. Un *chang-ti* était suffisant comme gardien de l'Empire et se perpétuait de dynastie en dynastie, quelle que fût la famille qui occupât le trône. Des pouvoirs sans limite lui étaient assignés, tandis que le souverain régnant voulait réunir dans ses dévotions et ses sacrifices tous ses prédécesseurs dont il désirait le concours. L'idée comprend, en conséquence, beaucoup de monarques qui avaient reçu l'apothéose; et, en leur qualité de gardiens du trône qu'ils avaient occupé pendant un temps, tous ces monarques étaient et sont encore invoqués pour leur appui spirituel par leur héritier jusqu'à ce jour.

« Pour bien saisir le sens de beaucoup de passages du *Chi King* et du *Chou King*, ajoute le savant sinologue américain, il est nécessaire de les lire en donnant une telle explication au mot *Chang-ti*, et aucune autre ne s'y prêterait aussi bien. Il est hors de doute que l'idée radicale du mot *ti* entraîne celle d'un souverain du plus haut rang; mais il n'en faut pas tirer cette conclusion que *Chang-ti* est l'équivalent de « Dieu », et l'on ne saurait traduire par ce terme le « Jéhovah » de la *Bible*, sans s'exposer aux plus sérieuses erreurs [1]. »

S'il reste des doutes, à bien des égards justifiés, sur le monothéisme de la Chine antique, il n'en est pas de même au sujet du polythéisme dont l'existence est établie par plusieurs anciens monuments littéraires de la dynastie des Tcheou, et peut-être même par des écrits qui remontent à des temps encore plus reculés. Ce polythéisme s'est traduit par des déifications en nombre illimité, à partir de l'époque de la dégénérescence du Taoïsme sous l'em-

1) Notice insérée par Wells-Williams, dans son *Syllabic Dictionary of the Chinese language*, au mot *ti*. Cf. Eitel, dans la *China Review*, 1878-1879, p. 390.

Digitized by Google

pereur Chi Hoang-ti, et probablement un siècle à un siècle et demi avant l'élévation au trône de ce puissant fondateur de la monarchie autocratique en Chine.

Le culte des ancêtres rentre particulièrement dans le cadre de la doctrine confucéiste. Il n'en est pas ainsi du culte des génies, des montagnes, des rivières, des arbres, des plantes, auquel il est fait allusion dans le *Chi King* et dans plusieurs autres livres anciens. Ces génies appartiennent évidemment à la période primitive d'évolution du peuple aux Cheveux-Noirs. La foi dans l'existence d'êtres occultes et surnaturels, doués du pouvoir de punir ou de récompenser les hommes, et même de rompre à leur gré l'ordre établi dans la nature, a été la foi originelle des nations naissantes sous toutes les latitudes.

Les *Chin* ou Génies — qu'il ne faut pas confondre avec les *Siên* ou Immortels, — sont mentionnés dans les *King*; mais on sent qu'il n'y ont conservé une place, d'ailleurs assez modeste, que parce qu'il était impossible de ne tenir aucun compte d'une croyance profondément enracinée dans l'esprit du peuple. Confucius a fait des efforts évidents, et qui ont réussi dans une certaine mesure, pour leur retirer le caractère qu'ils avaient dans la vieille mythologie de ses compatriotes. Le « Génie » de l'École des Lettrés n'est plus la déification d'une force de la nature, comme dans les *Védas*: c'est la vague qualification de l'état surnaturel des êtres qui ont acquis une somme de vertu supérieure à celle du commun des humains; souvent même, ce n'est rien autre chose que la dénomination des ancêtres appelés aux honneurs de l'apothéose.

Dans le *Yih King* seul, l'idée de génie est manifestement rattachée au Dualisme qui caractérise une des phases originelles de la religion des anciens Chinois. On y lit en effet: « Ce qui est inscrutable dans le principe femelle et dans le principe mâle se nomme *Chin*.» Dans le *Kia-yu*, les Génies sont déja anthropomorphisés ; on les définit « des êtres qui ne mangent pas et qui ne meurent pas. » Suivant un autre ouvrage, « dans les montagnes, les forêts, les rivières, les lacs, les tertres, les collines, ceux qui peuvent produire les nuages ou provoquer le vent et la pluie, tout ce qui

Digitized by Google

paraît extraordinaire est généralement appelé *Chin* »[1]. Lieh-tse dit à son tour : « Sur les montagnes il y a des *Chin* : ils se nourrissent du vent et s'abreuvent de la rosée ; ils ne mangent point les cinq espèces de grains. Leur cœur est semblable à la source d'un abîme ; leur forme est celle d'une vierge ; ils n'ont point d'attachement, ils n'ont point d'amour[2]. » Parmi les anciens ouvrages chinois qui, en dehors des *King* de l'école de Confucius, nous ont conservé le souvenir du culte des Génies, l'un des plus importants est peut-être le *Chan-haï King*[3]. Cet ouvrage, qui est sans doute la plus vieille géographie du monde, ne renferme pas seulement le nom des génies spéciaux aux différentes montagnes de la Chine, mais on y trouve de curieuses indications sur les cérémonies pratiquées en l'honneur de chacun d'entre eux. Ces cérémonies comprenaient le plus souvent, — mais non point toujours, — des sacrifices d'animaux et des offrandes de riz et de vin. On les accomplissait sur des tertres artificiels environnés d'une plate-forme, qu'on nivelait avec soin. Des objets en jade, des tablettes votives de différentes formes, ou bien des sceptres fabriqués avec une pierre précieuse, comptaient au nombre des offrandes ; et c'est sans doute dans l'intention de les faire parvenir aux Génies qu'on les enterrait à la fin du service sacré. On trouve, dans le même livre, des traces de danses religieuses pratiquées avec le concours d'armes et de divers instruments de musique.

La forme attribuée aux génies des montagnes et des eaux était presque toujours fantastique. Ces sortes de divinités tenaient à la fois de l'homme et des animaux. Leur demeure favorite était dans les gorges inaccessibles des montagnes ou dans le gouffre des rivières. Lorsqu'ils paraissaient aux regards des humains, le vent soufflait avec fureur, la pluie tombait à torrents ; autour d'eux apparaissaient des lueurs extraordinaires.

1) *Youen-kien loui-han*, t. CCCXX, p. 1.

2) *Tchoung-hiu tchin King*, édit. jap., liv. II, p. 3.

3) J'ai fait paraître la traduction de la première partie de cette antique géographie chinoise dans les *Mémoires du Comité Sinico-Japonais* (t. IV à IX) ; l'impression de la seconde et dernière partie commencera cette année.

Digitized by Google

Le *Chan-haï King* nous apporte un autre genre de fait très intéressant pour l'étude des origines religieuses et politiques des Chinois. On y trouve le polythéisme primitif associé aux annales de leurs premiers empereurs. La légende des filles de Yao, par exemple, données toutes les deux en mariage par ce prince à son successeur Chun et transformées plus tard en génies tutélaires de la rivière Siang, se rencontre dans la vieille géographie. Ce ne sont donc pas les seuls taossé qu'il faut rendre responsables, comme on le fait d'ordinaire, de toutes ces aberrations religieuses qui placent si bas le culte primitif de la Chine et rendaient inévitable l'éclosion d'un système cosmogonique fondé, sinon sur la connaissance des choses de la nature, du moins sur un remarquable travail de raisonnement pur ou à-priorique, tel que nous en présente l'œuvre du philosophe Lao-tse.

Dans les conditions actuelles des études sinologiques, le polythéisme de la Chine anté-confucéiste ne paraît pas être sorti de l'état le plus grossier et le plus rudimentaire. On n'aperçoit pas l'idée de synthèse qui a pu provoquer sa formation, si tant est qu'une idée générale ait jamais présidé à ses premiers développements. Tel qu'il nous apparaît aujourdhui, il n'indique rien de plus que le balbutiement d'un peuple encore embarrassé dans les langes de son berceau. Rien, en effet, ne nous autorise jusqu'à présent à attribuer une plus haute valeur intellectuelle à la forme religieuse que nous rencontrons aux âges primordiaux de la race Jaune. Aucune des conceptions philosophiques qui se produisent dans le *Tao-teh King* d'une façon aussi puissante — on pourrait dire aussi audacieuse — ne se révèle, même à l'état embryonnaire, dans l'histoire de l'antiquité chinoise. On n'y trouve pas la moindre idée de la métempsychose, à côté des créations purement fantaisistes du polythéisme primitif. En revanche, il y est souvent question de métamorphoses dont la conception exige moins d'efforts d'intelligence que celle de la renaissance ou de la transmigration des âmes. Les livres indigènes renferment de nombreux récits de ces métamorphoses qui sont racontées de la façon la plus naïve, sans que leurs auteurs éprouvent le besoin d'en signaler la nature enfantine et imagi-

Digitized by Google

naire. La plupart de ces récits revêtent en outre une forme bizarre et à peine dégrossie qui exclut toute sentimentalité et toute poésie. Le progrès de la civilisation devait nécessairement les faire tomber en discrédit et provoquer une réaction. Cette réaction se traduisit sans doute bien plus par les théories du Taoïsme que par l'enseignement purement moral et au fond très conservateur de Confucius. Il nous est toutefois bien difficile d'en apprécier le caractère et la portée, car les ouvrages qui auraient dû nous instruire à son égard sont en général perdus; et ce n'est guère que dans les œuvres des philosophes postérieurs de deux à trois siècles à Lao-tse que nous pouvons en découvrir quelques indices. Malgré leur insuffisance, malgré les doutes qu'ils provoquent, ce sont évidemment ces indices qu'il convient d'examiner pour éclaircir tant soit peu le problème des origines à jamais obscures de la conception taoïste.

Un ouvrage intitulé *Yin-fou King*, de beaucoup antérieur à celui de Lao-tse et renfermant un premier aperçu des idées de ce philosophe, passe pour avoir été composé par l'empereur Hoang-ti, dont les historiens chinois placent l'avènement à la fin du XXVIIe siècle avant notre ère. Cet ouvrage, — si tant est qu'il ait jamais réellement existé, — a été perdu, et celui que l'on possède aujourd'hui sous le même titre est considéré comme apocryphe. La composition de celui-ci remonte cependant à une époque au moins aussi ancienne que le XIIe siècle et pourrait bien être une production de Li-tsiouèn, auteur du VIIIe siècle, auquel on doit en outre un traité sur l'art militaire. Ce Li-tsiouèn avait-il eu à sa disposition des documents sur le Taoïsme plus anciens que le *Tao-teh King*? On l'ignore. Son livre est néanmoins considéré comme une œuvre de mérite, et le savant exégète Tchou-hi n'hésite pas à lui accorder une place parmi les monuments de la littérature nationale de la Chine [1]. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas avec un ouvrage aussi suspect qu'il est possible de rien établir au sujet du Taoïsme primitif ; et le *Yin-fou King* ne

1) Wylie, *Notes on Chinese Literature*, p. 173; cf. *Sse-kou tsiouèn-chou kién ming mouh-loh*, liv. XIV, p. 57.

Digitized by Google

cessera sans doute point d'être relégué au rang des livres apocryphes ou légendaires.

Il est cependant certain que bien longtemps avant la renaissance des lettres sous la dynastie des Han, la tradition considérait Hoang-ti comme un précurseur des idées taoïstes. Le philosophe Lieh Yu-keou, qui florissait au commencement du IVe siècle avant notre ère et que l'on désigne comme le successeur immédiat de Lao-tse, a consacré à ce prince un chapitre spécial de son ouvrage, dans lequel il est fait allusion à ses théories morales et politiques. Le livre de Lieh Yu-keou, comme je l'ai dit, est assez généralement considéré comme authentique; mais il est probable qu'il ne l'est qu'en partie. Les passages relatifs à Hoang-ti seraient-ils apocryphes? Je suis tenté de le croire, bien qu'il me manque des éléments de contrôle indispensables pour me prononcer en connaissance de cause. Rien n'autorise à dire que Lieh-tse ait connu l'œuvre attribuée au fondateur de la monarchie chinoise, et encore moins qu'il en ait donné des extraits; mais il n'est pas invraisemblable qu'il ait eu à sa disposition des documents déjà fort anciens à son époque et auxquels la voix populaire attribuait alors une royale origine. A moins que Lieh-tse, qui était un esprit fantaisiste à son heure, ait inventé de toutes pièces les opinions qu'il prête à Hoang-ti, dans l'unique espoir d'obtenir pour ses doctrines l'appui d'une personnalité considérable et très vénérée chez ses compatriotes.

On trouve notamment dans le *Tchoung-yu tchin King*, dont on ne possède pas encore de traduction, le récit d'un voyage fait en en rêve par l'empereur Hoang-ti, où il est bien difficile de ne pas reconnaître des analogies avec le système gouvernemental préconisé par le philosophe Lao-tse. Ces idées auraient été aussi celles du saint empereur Yao, que Confucius nous représente comme pénétré de principes tout à fait différents. C'est du moins ce que raconte un autre philosophe de la même époque, Tchouang-tcheou ou Tchouang-tse, qui, lui aussi, fait mention d'un pays imaginaire auquel il donne le nom de *Kien-teh koueh* « le Royaume où l'on édifie la Vertu »[1].

1) *Nan-hoa king*, chap. *Chan-mouh* (édit. jap., t. VI, p. 45).

Digitized by Google

On ne lira peut-être pas sans intérêt le récit du voyage de Hoang-ti au pays de *Hoa-siu*, où perce l'ironie si caractéristique et souvent si paradoxale qui se rencontre à chaque instant dans l'œuvre de Lieh Yu-keou.

Suivant le commentaire exégétique de l'édition dite *Keou-i*, l'idée que renferme le voyage à Hoa-siu est la même qu'on rencontre dans le *Chan-mouh pien* de Tchouang-tse. Le système suivant lequel Hoang-ti gouverna l'empire changea du tout au tout pendant son règne : il débuta par le sentiment et finit par le non-sentiment; il commença par l'action et termina par le non-agir [1].

Bien que, dans la pensée chinoise, le saint homme ne rêve point, Hoang-ti eut un songe, durant lequel il voyagea dans le royaume de *Hoa-siu* [2]. C'est un pays situé à une distance tellement considérable qu'on n'y parvient ni en barque, ni en char, ni en marchant à pied. Les Génies seuls peuvent s'y rendre. Ce royaume n'a pas de chef et se gouverne spontanément. Le peuple n'y a pas de désirs; il ne sait pas aimer la vie, il ne sait pas détester la mort. Il en résulte qu'il ne souffre pas des fins prématurées. Il ne sait pas s'aimer soi-même; il ne sait pas détester autrui. En conséquence, il est sans amour et sans haine. Il ne sait pas tourner le dos et se révolter; il ne sait pas aller au devant (de quelqu'un) et obéir. De la sorte, il n'éprouve ni avantage ni infortune. Il n'y a absolument rien qu'il chérisse; il n'y a absolument rien qu'il redoute. Il entre dans l'eau et ne se mouille pas; il entre dans le feu et ne se brûle pas. L'amputation et les coups ne lui causent ni blessure ni douleur; il est insensible à la souffrance. Il parcourt le ciel comme s'il marchait à pied, et se couche dans l'espace comme dans un lit. Les nuages et le brouillard n'arrêtent point sa vue; le bruit du tonnerre ne trouble pas ses oreilles. Le bien et

1) *Lieh-tse keou-i*, t. II, p. 2.

2) *Hoa-siu* était la mère de l'empereur Fouh-hi dont on reporte le règne à plusieurs siècles avant la naissance d'Abraham et même parfois à une époque antérieure au déluge biblique. Au temps où Soui-jin gouvernait les hommes, elle marcha au lac Loui-tseh sur l'empreinte du pied d'un grand homme et fut aussitôt enceinte. Elle donna le jour à Fouh-hi. C'est dans le royaume de cette princesse que l'empereur Hoang-ti voyagea en songe (*Pei-wen-yun-fou*, t. VI, p. 99).

Digitized by Google

le mal ne pénètrent pas dans son cœur. Les montagnes et les vallées ne gênent point ses pas. Il agit comme les Génies, et voilà tout. Puis Hoang-ti se réveilla.

Le philosophe Tchouang-tse, lui aussi, prête à Hoang-ti des idées qu'on serait tenté de prendre plutôt pour une superfétation des théories de Lao-tse que pour leur point de départ. Ce prince aurait préconisé l'avantage du non-agir [1], comme étant la base essentielle de la vertu. Dans l'apologue du Voyage de la Pensée au Nord, celle-ci, après avoir en vain questionné la Parole Inactive et la Folie Opiniâtre pour savoir comment, par la réfléxion, on peut arriver à comprendre le *Tao*, s'adressa à l'empereur Hoang-ti qui lui répondit : « C'est par l'absence de pensée et de réflexion qu'on peut s'initier au Tao. C'est en renonçant à l'établir et à le comprendre qu'on peut s'initier à le connaître dans le calme; c'est en ne s'y attachant pas et en ne le poursuivant pas qu'on peut s'initier à l'atteindre. La Parole Inactive avait raison, et la Folie Opiniâtre n'en était pas loin. Or celui qui sait ne parle pas ; celui qui parle ne sait pas. C'est pourquoi le Sage suit le système du Silence. On ne saurait parvenir au Tao; on ne saurait arriver à la Vertu. Le sentiment d'humanité, on peut l'acquérir; mais la justice ne saurait être obtenue. Le cérémonial est l'hypocrisie mutuelle [2]. On peut dire en conséquence : Lorsqu'on perdit le tao, la vertu le remplaça; lorsqu'on perdit la vertu, le sentiment d'humanité la remplaça; lorsqu'on perdit le sentiment d'humanité, la justice le remplaça; lorsqu'on perdit la justice, le cérémonial la remplaça. Le cérémonial est la floraison (c'est-à-dire la dernière dégénérescence) du Tao et le principe du désordre. » C'est pourquoi il est dit : « Ceux qui pratiquent le Tao, repoussent chaque jour davantage l'hypocrisie du

1) Le non-agir (en chinois : *wou-wei*) est également mentionné par Confucius comme une vertu, à propos de l'empereur Chun. Il faut entendre par là que la sagesse du prince était telle que son exemple était suivi par tout son peuple, sans qu'il ait besoin d'intervenir pour le rappeler au devoir.

2) Allusion à l'École de Confucius qui considère le cérémonial et les rites comme une des bases les plus importantes de l'édifice social. — Le cérémonial est pratiqué en Chine par toutes les classes de la population, et dans toutes les circonstances de la vie publique ou domestique.

Digitized by Google

cérémonial, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à l'Inaction; et du moment où ils sont parvenus à l'Inaction, il n'y a rien qu'ils ne puissent faire [1]. »

Ce passage rappelle certainement les théories du *Tao-teh King* au sujet du non-agir [2]; mais il est bien difficile de savoir si Tchouang-tse les a réellement empruntées à un auteur plus ancien que Lao-tse, ou s'il n'a fait qu'attribuer par caprice les conceptions de ce philosophe à l'empereur Hoang-ti.

Les livres de Lieh-tse et de Tchouang-tse renferment d'ailleurs une foule de passages dans lesquels on rapporte des paroles attribuées à d'autres sages de la haute antiquité, sans que nous ayons les moyens de savoir quelle somme de crédit il convient de leur accorder. Ces passages sont-ils suffisants pour nous permettre d'apprécier le travail intellectuel qui a servi de préparation à l'œuvre entreprise dans le *Tao-teh King?* J'hésite à le penser; mais ils me semblent de nature à nous convaincre que ce travail a réellement existé et qu'il était devenu nécessaire par suite de la dégradation dans laquelle le polythéisme des hautes époques tombait de jour en jour davantage. On y voit se dessiner les premiers contours d'une révolution intellectuelle contre un culte grossier, puéril, et à tous égards insuffisant, révolution suscitée pour répondre aux tendances inquiètes et spéculatives des esprits éclairés. La Chine, au VIIe siècle avant notre ère, cherchait évidemment une voie : elle se tournait tantôt vers le monothéisme, tantôt vers le panthéisme, sans arriver à découvrir une formule de nature à satisfaire ses aspirations religieuses et philosophiques. Lao-tse apparut à une de ces heures solennelles où s'émancipent et se transforment les idées des peuples. Les aperceptions de cet illustre penseur étaient immenses, mais le milieu où il les avait acquises n'offrait pas les conditions voulues pour les élaborer. Son isolement de parti pris ne lui permettait pas d'avoir des collaborateurs. Les enseignements si pratiques de Confucius, son contemporain et son rival, lui retiraient en outre l'utile concours

1) Tchouang-tse, *Nan-hoa King*, sect. *Tchi peh-yeou.*
2) Lao-tse, *Tao-teh King*, part. I, ch. 3, et *pass.*

Digitized by Google

des masses. Ses doctrines ne devaient réellement produire une école, qu'après avoir été dénaturées de fond en comble. L'idiome dont il faisait usage prêtait, en outre, peut-être plus qu'aucun autre, aux malentendus et aux inconvénients de la logomachie. Ses aphorismes pouvaient être compris d'une foule de manières différentes, et souvent même ne se présenter à l'esprit que sous une forme absolument sophistique et paradoxale. La lecture du *Tao-teh King* amène au premier abord à cette sévère conclusion. Ce n'est qu'en usant à force et, parfois même en abusant des procédés de l'exégèse et de la critique, qu'on parvient à donner un sens raisonnable à certains passages qui, sans cela, seraient dépourvus de toute signification sérieuse et compréhensible.

Le Taoïsme, quelles que soient ses origines et la valeur de sa première élaboration, n'en est pas moins une doctrine extraordinaire qu'on doit considérer comme la plus haute formule de l'esprit chinois dans l'antiquité; et, si le Bouddhisme n'avait pas été introduit en Chine quelques siècles plus tard, il est probable que la doctrine de Lao-tse, au lieu de venir misérablement échouer entre les mains des taossé, aurait été reprise en sous-œuvre par des hommes capables de l'éclaircir, de la compléter et d'en faire le point de départ d'une puissante création philosophique pour les peuples de la race Jaune [1].

Le Taoïsme a laissé une trace remarquable dans l'arène de l'esprit humain; et, s'il a manqué des conditions nécessaires pour avoir une influence continue sur la civilisation chinoise, il n'en compte pas moins parmi les plus remarquables tentatives du génie asiatique pour comprendre les lois de la nature et résoudre le problème de l'origine des êtres et des fins de la création.

Léon de Rosny.

1) Nous étudierons ailleurs certaines analogies qui rapprochent le Taoïsme du Bouddhisme, et qui ont probablement facilité l'introduction de cette dernière doctrine chez les Chinois.

Digitized by Google

LA COSMOLOGIE BABYLONIENNE

D'APRÈS M. JENSEN

Die Kosmologie der Babylonier. Studien und Materialien von P. Jensen. — Mit einem mythologischen Anhang und 3 Karten — Strasbourg, Karl J. Trübner, 1890.

Les essais de reconstruire l'ensemble des vues qu'avaient les Babyloniens sur le monde, dans toute son étendue, ne manquent pas jusqu'à présent. Plusieurs assyriologues en ont déjà fait l'objet de leurs études depuis nombre d'années. On n'a pas oublié les vastes travaux composés par Lenormant et Sayce sur cette matière difficile. Dans les derniers temps, M. Sayce, dans une série de conférences populaires, a même cherché, non seulement à épuiser le sujet, mais encore à le rendre accessible aux savants qui ne sont pas assyriologues, voire au grand public. On peut dire toutefois, sans exagérer comme sans diminuer la valeur scientifique d'une partie de ces travaux, qu'ils n'ont pas beaucoup fait avancer la solution du problème. La raison en est simple : d'une part, il est contestable qu'ils aient bien compris du premier coup les textes dont ils ont fait usage ; et, d'autre part, les textes qu'ils ont consultés ne suffisent pas à l'édification d'un système complet de la cosmologie babylonienne.

L'incertitude des résultats obtenus à l'aide de matériaux aussi peu nombreux et aussi imparfaitement compris, est encore aggravée par l'hypothèse admise d'emblée par ces auteurs du caractère dualistique de la civilisation babylonienne, hypothèse énoncée à la hâte par les premiers déchiffreurs des inscriptions cunéiformes et acceptée de confiance par l'école assyriologique tout entière.

Digitized by Google

On sait que d'après l'opinion, jadis générale, la nation babylonienne aurait été la résultante de la fusion de deux races entièrement différentes : la race allophyle, dite sumérienne ou accadienne et la race sémitique ou assyrienne. Il y a plus, cette nation hétéroclite qui a fini par devenir tout à fait sémitique par la langue, non seulement aurait adopté la littérature et la civilisation étrangères en général, mais aurait pris soin de perpétuer dans son sein la connaissance parfaite de l'idiome parlé par la race disparue, au point d'obliger les scribes à rédiger certains écrits, soit en sumérien seul, soit en sumérien et en sémitique en même temps ! Les preuves de cette théorie arbitraire n'ont jamais été données, ne fût-ce qu'à titre d'essai. Les seuls indices invoqués en sa faveur, c'est-à-dire l'existence de textes en apparence bilingues et de lectures de signes idéographiques différant des mots assyriens qui les expliquent, ont été définitivement repoussés par les antiaccadistes comme cadrant parfaitement avec l'origine sémitique de l'écriture cunéiforme.

On comprend combien en raison du manque absolu des moyens de contrôle, l'interprétation des rares textes cosmologiques présente peu de garantie et à quel excès de spéculation elle peut conduire les esprits les plus circonspects. L'auteur de l'ouvrage que nous annonçons se rend parfaitement compte des difficultés d'une telle entreprise et des abus auxquels elle a donné lieu. Aussi, le but qu'il s'est proposé n'est plus celui de nous livrer des résultats définitifs, mais de préparer et de faciliter l'étude de la cosmologie babylonienne par la réunion aussi complète que possible de tous les textes ayant trait à ce sujet, qui se trouvent dispersés dans la littérature cunéiforme. Il va sans dire que l'auteur ne fournit pas ses matériaux à l'état naturel et dans le désordre où le hasard les a jetés dans la littérature babylonienne. Un pareil recueil, pour ainsi dire impersonnel, serait tout au plus utile à ceux des assyriologues pour lesquels l'intelligence des textes ne présente pas un sérieux obstacle à leurs recherches. Le plus grand nombre des jeunes assyriologues, dont l'expérience ne va pas aussi loin, y trouveraient difficilement leur voie. M. *J.* a donc bien fait de classer ces textes dans différentes catégories

Digitized by Google

et de les accompagner d'une traduction, parfois aussi d'un commentaire plus ou moins étendu, afin de permettre à ses collaborateurs de s'orienter et de pouvoir compléter par leurs propres réflexions, ce que le commentaire a laissé dans l'incertitude, et même de corriger ce qu'il a expliqué d'une façon inexacte. A ce sujet M. *J.* a fait une œuvre utile et mérite les éloges que je ne lui ai pas marchandés dans une autre Revue.

L'autre difficulté, souveraine selon moi, qui découle du caractère prétendu dualistique des documents, l'auteur pas plus que ses devanciers n'est parvenu à l'écarter. Il le sent lui-même et s'en excuse par l'insuffisance des études dans ce domaine, mais il maintient toujours sans la moindre gêne la base de ce dualisme, comme si c'était un théorème démontré et non pas une simple affirmation. A notre avis tout sumériste qui veut remonter aux origines de la civilisation babylonienne, a le devoir de déblayer le terrain en fournissant les preuves de l'existence de cet élément étranger et non sémitique que tous les assyriologues sont loin d'admettre aujourd'hui comme une vérité incontestable. En effet, en partant de l'hypothèse sumérienne, il est indispensable de trouver avant tout un moyen sûr pour séparer les deux génies ethniques, afin de fixer la part de chacun d'eux dans le résultat final. Jamais, et chez aucun peuple, les éléments primitivement hétérogènes de langue et de religion ne se sont fusionnés de façon à ne former qu'un seul tout et une pièce homogène dans toutes ses parties. Prenons quelques exemples connus. La littérature araméenne est pénétrée d'un bout à l'autre des idées et des expressions grecques et cependant rien n'est plus facile que de distinguer les deux éléments qui la composent. C'est qu'en réalité il n'y a pas fusion, mais juxtaposition et si on enlève les mots et les expressions venus du grec, le reste demeure un produit entièrement sémitique, à peine coloré par le contact étranger. La même distinction peut se réaliser facilement dans les langues européennes, même dans la plus mélangée d'entre elles, la langue anglaise, où les éléments, venus du latin ou des langues néolatines, peuvent se séparer sans grand effort de l'ancien fonds anglo-germanique. Quant aux idées religieuses, la séparation

Digitized by Google

des conceptions sémitiques d'avec celles d'une autre race devrait se faire aussi facilement que la distinction entre le christianisme évangélique et les superstitions locales qui s'y sont greffées depuis son expansion dans les diverses parties du monde par suite des anciennes croyances qui y dominaient autrefois.

Or, dans le cas de l'allophylisme babylonien, ces règles acquises par l'expérience historique ne trouvent pas le moindre emploi. Il y a plus, l'impossibilité de séparer le soi-disant élément sumérien de l'élément sémitique n'est pas particulière aux documents cosmologiques et religieux. Elle se peut constater dans les autres genres de littérature, dans la même mesure et de la même façon. J'ai signalé ce fait dès le début de mes études assyriologiques et je m'en suis servi comme d'un argument entre beaucoup d'autres, pour prouver que la langue et le peuple prétendus non sémitiques des Accads et des Sumers n'ont jamais existé dans la réalité historique et ne reposent que sur l'hypothèse erronée des premiers assyriologues, qui avaient pris les idéogrammes inventés par les Assyriens eux-mêmes pour l'expression d'une langue étrangère aux Sémites.

Ma théorie, regardée d'abord avec méfiance par l'école assyriologique tout entière, compte aujourd'hui parmi ses partisans un grand nombre de savants, dont la compétence ne peut pas être mise en doute. Traitant d'une matière aussi importante que celle qui fait l'objet de son grand ouvrage, M. *J.* aurait dû s'expliquer en toute franchise et sans laisser à ses lecteurs un sentiment vague sur la position prise par lui dans cette importante question d'origine. M. *J.* a visiblement hésité à attaquer de front ce problème qui demande cependant à être définitivement résolu avant de parler des conceptions babyloniennes. Il a préféré avoir tacitement recours à une échappatoire qui a peu réussi à ses prédécesseurs en sumérisme. Son procédé est d'une simplicité, ou plutôt d'une naïveté qui ne peut donner le change à aucun juge compétent. Chaque fois que l'idéogramme coïncide avec un mot assyrien dont le sémitisme est indubitable, il concède que c'est un emprunt fait par les Sumériens aux Sémites. Si, au contraire, l'idéogramme ne montre qu'une coïncidence imparfaite avec le

Digitized by Google

mot assyrien ou bien quand le mot assyrien ne s'explique pas facilement du premier coup, il le déclare d'origine allophyle, et non sémitique, sans seulement se donner la peine de présenter une étymologie sumérienne. Souvent même le mot sémitique le plus transparent est déclaré par lui un terme emprunté par les Sémites à la langue problématique des Sumériens. Un tel procédé ne me semble pas conforme aux exigences de la méthode scientifique. Si les Sumériens ont réellement existé, leur cosmologie doit différer de celle des Sémites pour le moins autant que le système homérique de la cosmographie de Pline ou de Ptolémée. Mêler sumérisme et sémitisme sur ce point c'est se condamner d'avance à travailler à la confusion des idées. Il faut regretter que M. *J.* n'ait pas pris la peine d'élucider cette question assez ténébreuse, surtout pour ceux qui se tiennent en dehors de l'assyriologie car, M. *J.* n'a pas écrit son livre pour les hommes du métier seulement, mais aussi pour les historiens et les astronomes qui cherchent à faire profiter leur science des résultats obtenus par les dernières recherches assyriologiques.

Malgré le vice fondamental qui affecte les vues philologiques et ethnographiques de M. *J.*, l'ouvrage même se recommande à l'attention publique par la grande quantité de textes qu'il fournit sur la cosmologie babylonienne. Son côté précieux est de constituer le répertoire le plus complet que les travailleurs aient jamais eu à leur disposition pour étudier à leur aise les vues des Babyloniens sur la forme du monde dans ses parties opposées, le ciel et la terre. Du reste, le résultat que M. *J.* obtient par l'étude des documents cunéiformes qu'il a réunis, si on laisse de côté les digressions regrettables que je viens de signaler, est au fond indépendant de ces hypothèses traditionnelles et, au point de vue de l'assyriologie pure, il serait difficile de faire mieux et de dépenser plus de savoir et de sagacité pour expliquer ces textes obscurs.

Le grand ouvrage de M. *J.* contient 546 pages, dont 28 pages d'index (p. 519-546), mais la moitié seule est consacrée à la cosmologie (p. 1-262). L'autre moitié contient trois études mythologiques : La création et la formation du monde (p. 263-364), le

Digitized by Google

déluge (p. 267-446) et un appendice relatif à Bel-Dagan, Ninip et Nergal (p. 449-518). C'est en fin de compte un recueil de trois études différentes qui aurait dû être intitulé : *Mélanges de cosmologie et de mythologie babyloniennes,* mais c'est là un détail de mince importance, car le livre donne plus que le titre ne l'a promis, ce qui est l'inverse de la façon d'agir de la plupart des auteurs.

M. *J.* n'a pas résumé lui-même les résultats de ses études, je tâcherai donc d'en signaler les points principaux que j'ai notés au courant des lectures que j'ai faites de l'ouvrage; ils suffiront à en faire connaître la haute importance.

Les Babyloniens rendaient l'idée du monde ou de l'univers par des expressions signifiant « ciel et terre », « l'ensemble, la totalité », « le haut et le bas » et quelques autres termes analogues. Ils comptaient de haut en bas cinq parties du monde : le ciel, la terre divisée en trois sections : la couche supérieure, le royaume des morts, le creux inférieur, et enfin les eaux à l'intérieur et au-dessous du creux (p. 1-3).

Le ciel (*shamû*) était conçu sous la forme d'un creux ou plutôt d'une tente percée de deux portes aux côtés opposés; le soleil sort tous les matins de celle de l'orient et rentre tous les soirs dans celle de l'occident. La calotte du ciel repose sur des fondations solides (*ishid shamê*), formant les dernières limites de la vue, l'horizon. Au delà de la voûte il y a un autre espace nommé « milieu du ciel » (*kirib shamê*), d'où le soleil sort à son lever et où il rentre à son coucher. Le ciel se tient immobile, il ne tourne pas avec les étoiles, mais les étoiles y circulent. Au moment de la création, le zénith (*elatu*) a été fixé au centre (*kabidtu*) du ciel. Il n'est pas trace dans les écrits babyloniens de la pluralité des cieux et encore moins de sept cieux; l'idée des sphères y est également absente (p. 4-12).

Les Babyloniens ont attribué une importance particulière à plusieurs points, lignes et cercles dans le ciel : les régions du lever du soleil (*çit shamshi*) et du coucher du soleil (*erib shamshi*); le point culminant du soleil (*çitan*); le point vertical zénith (*elat*); le méridien (*qabal shame*) « milieu du ciel »; les pôles du ciel

Digitized by Google

dont celui du nord est la demeure de Bel et celui du sud la demeure de Iau. Ces divinités y sont fixées sous forme d'astres. Les étoiles parcourent leur route dans le ciel. La route d'Anu est l'écliptique, celle de Bel, le cercle du Cancer, celle de Iau, le cercle du Capricorne. Le ciel se termine par un quai circulaire qui entoure les fondations du ciel pour les protéger contre l'envahissement de l'eau des océans (p. 3-42).

Les Babyloniens expriment l'idée d' « étoiles » par un groupe de figures représentant trois étoiles. Ils les distinguent en étoiles fixes et en étoiles écliptiques. Ils admettent sept constellations zodiacales : 1° le Vieillard (*shibu*); 2° l'Animal du fleuve (*umu n'ari*) ; 3° le Pasteur fidèle du ciel (*reu kenu sha shame*); 4° l'Étoile de la prospérité (*kakkab meshri*) ; 5° le Dépouilleur du ciel (*habaçiranu*); 6° l'Étoile de l'aigle (*kakkab êri*); 7° la Tête aux ailes de feu (?) (*pa bil sag*). Les signes du zodiaque étaient : 1° le Bélier (*lulimu*); 2° le Taureau (*gudu*); 3° les Gémaux (*tu'ami*); 4° la Panthère du fleuve (*ûmu n'ari*); 5° le Lion (*aru*); 6° l'Épi (*shubultu*); 7° la Balance (*zibanitu*); 8° le Scorpion (*aqrabu*); 9° l'Archer (*kakkab qashti*); 10° la Chèvre-Poisson (*enzu suhuru*); 11° l'Amphore (?); 12° le Poisson (*nunu*). On voit par cette énumération que la plupart des signes du zodiaque, et probablement tous, ont été inventés en Babylonie. Il se peut que les Babyloniens aient compté plus de douze constellations zodiacales, mais on n'en sait pas grand'chose (p. 43-95).

Il existe plusieurs listes de planètes. L'ordre le plus commun est : 1° la Lune (*sin*) qui se manifeste en quatre phases, la nouvelle lune (*askaru namraçit*), le croissant du premier et du dernier quartier (*mishlu*); la pleine lune (*agu tashrihti*), l'occultation (*idirti*); 2° le Soleil (*shamash*); 3° Saturne (*haimanu*); 4° Vénus (*dilbat*); 5° Mercure (*mushtaharu mutanu*) qui est invoqué sous sept noms; 6° Jupiter (*mulu babbar*); 7° Mars (*bibbu*) (p. 91-134).

Les planètes furent attribuées de bonne heure à des divinités particulières : Jupiter à Marduk, Vénus à Ishtar, Mars à Nergal, Mercure à Nabu, Saturne à Ninib. Quelques-unes de ces divinités ont été primitivement identiques avec les étoiles qu'elles régissent, et n'en ont été séparées que plus tard. Le cas est différent

Digitized by Google

pour les planètes Mars, Jupiter et Saturne et les dieux Nergal, Marduk et Ninib qui s'y attachent. Ces trois dieux désignaient le soleil dans ses trois phases successives : Ninib marquait le soleil à l'horizon, surtout le soleil du matin, Marduk le soleil fraîchement levé et celui du printemps, Nergal le soleil du midi et de l'été (p. 134-144).

Les Babyloniens comptaient sept groupes de constellations composés chacun de deux étoiles : les Grands Gémeaux, les Petits Gémeaux, le couple qui se trouve à proximité de *Subzina* ou Regulus, Nin-çir et Uragal c'est-à-dire Mars et Vénus, Nabu et Sharu, c'est--à-dire Mercure et Jupiter, *Shar-ur* et *Shar-gaz*, *Zibana* ou Zibaniti (α, β, *Librae?*). Ces couples stellaires, composés en partie de planètes, en partie d'étoiles fixes, sont, selon M. *J.*, un simple jeu de fantaisie (p. 144-146).

Presque toutes les divinités assyro-babyloniennes avaient des correspondants parmi les étoiles établies dans certaines régions du ciel. Ces étoiles étaient les « semblables » des dieux qu'elles représentaient. Le « semblable » d'Anu était l'étoile du Léopard, celui de Bel l'étoile du Char, celui de Iau l'étoile de l'Épi. Le Soleil et la Lune n'avaient pas de semblables, néanmoins on les compare quelquefois à Sin et Nérgal. À Raman correspond l'étoile *Namashshu*. Nabu et son épouse Tashmetum sont mis en connexion avec le Poisson-Chèvre, Vénus avec l'étoile de l'Arc ou avec le Scorpion, Mars avec le *kakkab meshri*, Marduk avec l'étoile Shuppa, Saturne avec Zibanitu. Ces sortes de comparaisons ne peuvent avoir qu'un but astrologique (p. 146-152).

Les comètes portaient le nom d' « étoiles du Corbeau ». La raison de cette dénomination n'est pas claire, car il est difficile de penser que l'assimilation de la comète au corbeau repose sur la croyance de la nature néfaste de ces deux objets. Les météores, les étoiles filantes portaient le nom d' « étoiles éclatant en haut » (*kakkabu elish çariru*) et leur rayonnement se disait *sipru* (p. 152-160).

Les Babyloniens donnaient à la terre une figure circulaire et l'envisageaient comme un point fixe, privé de tout mouvement et restant toujours sous la voûte du ciel, plongé lui-même dans

Digitized by Google

une immobilité absolue. L'espace intérieur du monde se divisait en quatre cadrans ou parties. Il était entouré de sept murailles ou zones (*tupuqati*) qui répondent aux sept climats des géographes postérieurs (p. 160-184),

La surface de la terre était considérée comme une montagne dont le sommet était représenté par la grande montagne de l'univers. C'est le lieu où naquirent les dieux. Elle était située à l'extrême nord. A l'extrémité sud du continent se trouvait l'île des Fortunés où fut transporté par les dieux Atrahasis, le patriarche babylonien du déluge. Cette île était entourée des « eaux » de la « mort » (*mami muti*) (p. 185-214).

Le monde des morts porte un grand nombre de noms qui n'ont pas grande importance pour l'histoire des mythes. L'entrée de ce monde se trouvait au delà des eaux; on l'imaginait située dans l'intérieur des montagnes. Il était entouré d'un grand mur et de six plus petits: dans chacun d'eux était pratiquée une porte; là se trouvait une source d'eau nommée *Zuhal zigu*, dont on ne peut pas dire avec certitude qu'elle contenait l'eau de la vie, bien que la chose soit probable. Une partie de l'espace souterrain était nommée lieu des réunions et renfermait la chambre du sort (*parak shimatû*) Cette région était située du côté de l'orient. Le continent est entouré de tous les côtés par la mer primordiale ou océan (p. 215-253).

Comme on voit, les notions cosmologiques que nous fournissent les textes assyro-babyloniens sont d'une pauvreté regrettable, ainsi que d'une certitude très relative en partie. M. Jensen a cherché à nous en fixer l'image au moyen de cartes tracées par l'astronome Tetens et représentant le cours de Vénus en trois figures (Table I), le zodiaque babylonien (Table II), l'univers selon l'idée babylonienne (Table III). L'auteur sent lui-même qu'il se meut ici sur un terrain peu solide et il reconnaît que ceux qui se figuraient le monde de cette manière ne formaient probablement qu'une minorité dans la nation babylonienne.

Les autres parties de l'ouvrage ont un réel intérêt pour l'interprétation des textes babyloniens relatifs à la création du monde et à la légende du déluge. Beaucoup de mots et de passages

Digitized by Google

obscurs sont heureusement élucidés. L'appendice apporte quelques conjectures ingénieuses et nouvelles sur la nature des dieux Bel-Dagan, Ninib et Nergal. Mais ces matières de pure linguistique assyrienne ne conviennent guère au cadre de cette *Revue*. Nous les remplaçons par des remarques ayant pour but de démontrer l'inanité du système des suméristes qui admet l'existence en Babylonie d'un élément ethnique étranger aux Sémites. Les lecteurs de la *Revue* se rappellent l'excellent article publié par le regretté Stanislas Guyard, il y a une dizaine d'années, sur cette question et il est bon de revenir à la bonne tradition.

Je pense qu'il sera utile de suivre l'auteur pas à pas en montrant que l'élément prétendu sumérien n'existe que pour ceux qui préfèrent la tradition, même irrationnelle, aux résultats raisonnés et appuyés sur des recherches impartiales et dénuées d'arbitraire.

II

P. 1-2. Les Assyriens, comme les autres Sémites, n'avaient pas un mot unique équivalant à notre mot « monde, univers ». Ils disaient le plus souvent : *elati u shaplati* « les supérieurs et les inférieurs », sous-entendu « lieux », ou bien *shamu u irçitum* « ciel et terre », ou encore *kishat shame u irçitim* « la totalité du ciel et de la terre ». A ces expressions répond aussi exactement que possible le prétendu sumérien *an-ki* et *an ki shar*. De plus chacune de ces syllabes est d'origine purement sémitique : *an*, abrégé d'*Anu*[1] « dieu du ciel suprême », signifie à la fois « ciel » et « hauteur », « élévation », double sens qui est aussi inhérent à l'assyrien *shamu* « ciel et hauteur » (racine *sh, m, y*, « être haut, élevé »); *ki*, abrégé de *ki-nu*, « ferme, solide », symbolise la terre *irçitum* et exprime comme lui la double idée de « terre et d'inférieur ». Comparez

1) L'origine sémitique de *Anu* est assurée aussi bien par la forme générale qui présente un y pour première radicale que par la forme féminine *Anatu, Antu* = ענת qui n'est possible que dans les mots foncièrement sémitiques. Voyez la note suivante.

Digitized by Google

ar. ארץ, aram. ארע « bas, inférieur ». Enfin *shar* n'est autre chose que le sémitique *shâru* « quantité », « totalité », héb. *shé'ur*, ar. *sa'ara* « mesure, quantité ». On se demande comment M. *J.* a pu y trouver des expressions non sémitiques ; la simple réflexion aurait dû lui démontrer le contraire. Les autres formes citées par M. *J.* comme *an-shar* « la totalité des hauteurs », et *an-shar-gal* « la grande totalité des hauteurs » ont la même origine ; l'idéogramme *gal* repose sur l'assyrien *gallu*, *gallitu* « grand », grande », ar. *galil* « grand, illustre ».

Contrairement à M. *J.* je pense que les deux divinités cosmiques rapportées par Damascius, Ἄσσωρος et Κισσάρη, n'ont rien de commun avec *an-shar* et *ki shar*, mais que le premier répond au dieu Assur (*Ashshur*, héb. *Ashshûr*) et le deuxième rend l'épithète de déesse, *kishartu* « habile, adroite, convenable », que l'on retrouve aussi chez les Phéniciens sous la transcription grecque Χουσαρτη, c'est-à-dire *koshart*[1]. Le mot σάνη, rapporté par Hésychius comme signifiant κόσμος en babylonien, n'est certainement pas *shamê* « ciel ». En araméen צני signifie « tronc de palmier, palmier maigre », il se peut donc que le mot grec soit κορμός au lien de κόσμος.

P. 4. J'ai montré ci-dessus que l'idéogramme *an* n'est que l'abréviation du nom divin *anu*. Les autres noms du ciel que M. *J.* considère comme sumériens se ramènent également à leur origine sémitique. Les formes *enu*, *enim*, *nim*, et *na* proviennent toutes de la même racine *ana*, allongée par la mimmation (*enim*) ou ayant perdu la voyelle initiale (*nanim*). L'analyse du mot *naru* « tablette », en *na* + *rû* « tablette gravée en relief », est absolument fantaisiste : *narû* répond entièrement au néo-héb. *neyâr* qu'on traduit ordinairement : « parchemin » ou « papier », mais qui, témoin le mot *nîr* « fil, étoffe », désigne le tissu condensé sur lequel on écrivait, tissu qui consistait primitivement en feuilles de roseaux. Quant aux idéogrammes

1) Racine כשר. L'adjonction du ת féminin en garantit l'origine sémitique, car cette désinence n'affecte jamais les mots étrangers. M. *J.* ne tient pas compte de cette règle capitale et commune à toutes les langues sémitiques.

Digitized by Google

me et *mu*, ce ne sont pas les atténuations de *gis*, comme l'affirme M. *J.*, mais le résultat de l'homophonie de *shamu* « ciel » et *shumu* « nom », dont ils sont les idéogrammes ordinaires. Pour *edim* = *naqbu* « creux », comparer l'arabe עדם « néant ». Les mots *zikura* et *zikum* qui désignent le creux céleste ou terrestre sont du plus pur sémitisme. Comparer nh. et ar. *ziq*, éth. *zeq* « outre », ar. *zukra* « petite outre ».

Page 16. L'expression soi-disant sumérienne *mul*, *mu*, *sir*, *kisda* est expliquée par les scribes assyriens comme signifiant « attache de calotte ». M. *J.* trouve cette explication assez obscure par ce qu'il prend ces phonèmes pour des mots sumériens. En réalité l'origine assyrienne en saute aux yeux : *mu-sir* est simplement un substantif dérivé de la racine *asaru* « lier, attacher ». Quant à *kisda*, c'est simplement le mot mischnaïtique *qasda* qui a précisément le sens de « calotte », surtout de celle que portent les guerriers, circonstance qui cadre admirablement avec la donnée du scribe assyrien, *agu sha sharri* « coiffure du roi ». Je m'étonne que M. *J.* ait négligé cette étymologie si manifeste pour se jeter de parti pris dans les étymologies aventureuses du sumérisme.

Page 20. Je ne crois pas que le sens de *ul-an-na* = *usum shame* signifie « appartenant au ciel ». La traduction ordinaire « parure du ciel » me paraît préférable eu égard à la racine *wasamu* « tracer, faire un signe », aussi *simatu* signifie-t-il « signe, insigne, marque ».

Page 42-45. L'idéogramme *gir* = *padanu* « chemin, route » calque l'assyrien *girru* qui a la même signification; le même phonème sert aussi à la lecture de l'idéogramme du pied, dont le mot réel assyrien est notoirement *shepu*. Les idéogrammes *gir* et *ul* de l'étoile, *mul* et *ul* ont été expliqués ci-dessus. Le phonème équivalent *kili an* signifie mot à mot : « ornement du ciel », de *kalalu* « orner ». L'expression *banu-sha-shitirtum* me paraît signifier simplement « faisant ordre, gouvernement », comparez héb. *mishtar*, « ordonnance, arrangement ». Il est peu probable que les Babyloniens aient envisagé les étoiles comme une écriture.

Digitized by Google

P. 47-133. Tous les idéogrammes des constellations concordent avec les noms assyriens.

Première constellation, *shu gi* « vieillard ». Le nom assyrien *shibu* a le même sens.

La deuxième constellation, *utu-ka-gab-a* rend littéralement l'assyrien *umu-na'ri* « onagre criant ». Je compare *umu* à l'hébreu יוֹם; il est synonyme de *piru*, héb. פֶּרֶא; *na'ri* est le participe de *na'aru*, héb. נָעַר. Ici non seulement la signification coïncide dans ces deux formes, mais l'emploi du signe *utu* « jour » dans le sens d' « onagre » montre bien l'origine assyrienne de la composition. Le sens littéral de *ka-gab-a* est notoirement « bouche-ouvrant » = « crier ».

La troisième constellation *sib-si-an-na* calque le sens littéral de l'appellation assyrienne *re'u kenu shame* « berger fidèle des cieux ». Le phonème *sib* est dû à l'abréviation de l'assyrien *asipu* « celui qui réunit les troupeaux ».

La quatrième constellation est selon l'auteur le célèbre *kakkab-meshri* « étoile de prospérité », en idéogramme *kak-si-di*, sur lequel il s'est produit une longue discussion entre M. Jensen, qui y voit Antères, et moi qui l'identifie avec Sirius. Le passage, *ina umat, kuççi halpi shuripi ina umat nipih kakkab meshri sa kima eri içudu*, forme le point de départ de la discussion. M. *J.* traduit « in den Tagen der Kälte, des Hagels (?) und des Schnees, in den Tagen, wo der Antares-Stern wieder (am Morgenhimmel) sichtbar wird ». De mon côté j'avais traduit tout d'abord le mot *kuççu* par « chaleur » et j'en avais conclu qu'il s'agissait de la saison la plus chaude de l'année, vulgairement nommée les jours caniculaires, marqués par l'apparition de Sirius. Plus tard, m'appuyant principalement sur un passage d'une inscription d'Essarhadon qui parle du mois de Shabat en connexion avec *kuççu* et *takçatu*, j'ai pensé que ces mots doivent être la désignation des pluies hivernales.

Le sens de « froid » admis par M. *J.*, quoique pouvant convenir dans ce passage, rencontre une grave difficulté dans un autre passage qui m'a été fourni par M. *J.* lui-même et d'après lequel le *kuççu* peut éteindre le feu, ce qui n'est pas de la nature du froid, mais d'un élément liquide. J'ai donc traduit ainsi le

Digitized by Google

passage précédemment cité : « dans les jours des pluies, des averses et des orages, et dans les jours de l'apparition de Sirius », c'est-à-dire dans la saison froide comme dans la saison chaude de l'année (j'ai exécuté des chasses sur les montagnes). M. *J.* combat maintenant, à l'aide de plusieurs arguments, non l'opinion à laquelle je me suis arrêté en dernier lieu, mais l'ancienne opinion à laquelle j'ai déjà renoncé depuis deux ans. Je ne m'explique pas très bien la régularité de ce procédé qui d'ailleurs ne peut mener à rien. Néanmoins, comme les lecteurs de l'ouvrage ignorent la modification que j'y ai introduite, je crois utile de montrer que les cinq arguments qu'il invoque en faveur de son interprétation sont loin d'infirmer la mienne.

1° Le *kuççu* survenu dans la plaine susienne pendant l'invasion de Sennacherib, et qui l'a obligé au retour, ne saurait être un froid excessif puisque le texte parle de la fonte des neiges. Je pense que les pluies continuelles causant les débordements des fleuves forment un plus grand obstacle pour l'avancement d'une armée que le refroidissement de la température dans la Susiane, connue par ses chaleurs excessives.

2° Cet argument cite le passage d'Essarhadon déjà mentionné et expliqué conformément à ma manière de voir.

3° Il est peu vraisemblable que le froid dans la latitude de la Babylonie puisse causer la mort des hommes; au contraire les pluies continues produisent d'ordinaire des maladies pouvant devenir funestes à la santé et produire une mortalité plus considérable. Rien n'empêche donc de traduire *kuççu* par « pluie continue ».

4° La phrase *me kaçuti ana çummea lu ashti* signifie d'après moi « j'ai bu pour ma soif de l'eau courante (pure)», en héb. מַיִם נוֹזְלִים excluant les eaux stagnantes des marais.

5° Je traduis de même *bura sha kaçu mamesha* par « un puits aux eaux coulantes », c'est-à-dire non stagnantes.

En un mot si les termes *kuççu*, *halpu* et *shuripu* se rapportent à des phénomènes de l'hiver, rien n'atteste qu'il y ait l'idée de « froid », et jusqu'à de nouvelles preuves je persiste à croire que ce

Digitized by Google

sont différents noms désignant plusieurs sortes de pluies, très analogues aux mots héb. *geshem*, *mat'ar*, *rebibim*, *résîsîm*, etc. Le *kakkab meshri* est donc Sirius, synonyme de *kakkab qashte* « étoile de l'arc », qui est le nom le plus usuel. Cette synonymie est formellement donnée dans les textes philologiques (Brünnow, *Liste*, n° 5294), et la correction entreprise par M. *J.* est tout à fait inacceptable : Sirius se nommait *shukudu* et *tartahu* (massue), en même temps que *kakkab mesri* et *kakkab qashte*. Parmi ces noms les uns n'excluent pas les autres. Je fais abstraction de l'argument tiré par M. *J.* de ce que le *kakkab meshri* suit immédiatement la constellation du Berger, argument qui, vu l'obscurité du texte, ne comporte suivant moi aucun résultat certain.

La cinquième constellation, *en-te-ma*s-*sig*, mot à mot : « seigneur-base-constellation (?)-brisant » rend exactement le nom assyrien *habaçiranu* expliqué par *ihbut-çira-anu* « qui frappe la campagne d'Anou ». Ce groupe est donc un rébus fondé sur le nom assyrien de la constellation.

La sixième constellation, *id-hu*, répond exactement au nom assyrien *kakkab eri* « étoile de l'aigle (?) ».

La septième constellation dont l'idéogramme est *pa-bil-sag*, mot à mot : « aile-feu-tête », reste encore inconnue quant à son appellation assyrienne, mais on peut être sûr d'avance qu'elle expliquera le sens assez obscur de la forme idéographique.

Sur le sens de *mashu* qui, quoi qu'en dise M. *S.*, est l'origine de l'idéogramme *mas-mas*, ce doute n'est pas possible : il est synonyme de *lahu* que je compare à l'hébreu לחי « joue, mâchoire ». Ce sens convient très bien au passage de R. V. IX, 506-507 : *sher meçishu aplus ina lah panishu attadi çirritu* « Je lui ai perforé les gencives et j'ai jeté un croc dans la mâchoire de sa face ». Je ferai encore remarquer que le mandéen *malvashê* « figures zodiacales » n'a rien de commun avec le prétendu sumérien *mulmas* « étoile du zodiaque », c'est plutôt une altération de *mabrashê* « les lampes », comparez *nebrashta* (*Daniel*, v, 5) « lampe ». Les amateurs de mythologie exotique pourraient y voir la modification de *masblahê* « les chercheurs, les espions », de *blash* « chercher, guetter, espionner ». L'épithète de « guet-

Digitized by Google

teur, espion », pour les étoiles se trouve notoirement chez les Indiens et doit également avoir été en usage chez les Perses, d'où elle a pu être empruntée par les Mandéens. Du reste, la conception des étoiles comme un troupeau de bestiaux, est foncièrement sémitique, comparez *Is.*, LX, 26 ; *Job*, XL, 24-32.

Les planètes sont désignées par l'idéogramme *lu-bat*, en phonétique *bibbu* « mouton ». Le sens littéral de l'idéogramme est « mouton s'éloignant », indiquant visiblement l'état de mouvement inégal que les planètes accomplissent par rapport les unes aux autres, contrairement aux étoiles fixes qui restent toujours à la même distance entre elles. M. *J.* croit trouver dans les noms babyloniens des planètes transmis par Hésychius, la confirmation de la réalité du sumérien. Pour mieux se rendre compte de la valeur de cet argument je placerai ci-après les formes grecques suivies des noms babyloniens de chaque planète d'après la conjecture de M. *J.* [1].

1° σαώς = *shamash*, Soleil.

2° { αἰδώ = *itu* / σίν = *sin* } Lune.

3° σεχές = *sakas*, Mercure.

4° δελέφατ = *dilbat*, Vénus.

5° βελέβατος = *edibbat* (bulabat?), Mars.

6° μολοβοβαρ = *mulu babbar*, Jupiter.

Cette explication ne peut se défendre un seul instant. On remarque tout d'abord que ces noms sont en partie sémitiques et en partie sumériens, ce qui est déjà en soi-même une supposition qui n'a rien de vraisemblable. Au contraire, la présence certaine des trois mots sémitiques *samas*, *idu* (phon. *itu*) [2] et *sin* amène à penser que les autres noms auront la même origine. Et en effet, le plus facile à restituer est βελέβατος qui ne rappelle en rien le soi-disant sumérien *edibbat*, mais rend lettre par lettre l'araméen בעל להבת « doué de flamme » = ὁ τοῦ πυρὸς ἀστήρ. La même

1) M. J. a oublié de faire remarquer que ces identifications ont été proposées par Lenormant dans sa *Magie babylonienne* (Paris, 1873) et que je les ai combattues au *Journal asiatique* quelques mois plus tard.

2) Aram. עידא « lunaison, fête », ar. عيد « fête ».

Digitized by Google

origine araméenne est encore visible pour δελέφατ = *dlehbat* « de flamme », identique au nom mandéen de Vénus *dlibat*. Quant à σεχές, je persiste à croire que c'est le nabatéen *sakwâ*, *shakwâ* qui signifie « prophète », et l'on sait que cette épithète se trouve aussi au fond du nom de *nabû*, participe de *nabâ* « prophétiser ». La forme *sa-gas*, ne peut aucunement répondre à σεχές en grec, on s'attendrait à σεγες;. De plus, l'idéogramme *gas* est sans aucun doute dérivé de l'assyrien *gazazu* « frapper », de sorte que *sagas* serait une composition hybride mi-assyrienne, mi-sumérienne, ce qui est impossible. Il ne reste en réalité que la seule forme μολοβοβαρ qui se superpose parfaitement à *mulu babbar*. Malheureusement pour les suméristes, les deux éléments de cette composition sont parfaitement assyriens, car *mulu* « étoile » vient certainement de la racine *malê* « remplir, serrer », sens que comporte également le mot ordinaire *kakkabu* pour *kabkabu* de *kabab* « serrer, presser ». C'est par une simple inadvertance que M. *J.* attribue à cette racine la signification de « briller ». Enfin, le second élément *babbar* est non moins assyrien ; c'est une contraction de *barbaru*, redoublement de *barar* « être clair, éclatant ». Le caractère assyrien de ce terme est encore corroboré par la forme quelque peu différente *birbiru* ou *bibru* qui signifie toujours « clarté, splendeur, éclat ».

Page 134. *Les dieux planétaires.* Les planètes ont été rattachées à certaines divinités : d'abord on a pu considérer ces astres comme restant sous l'influence de tel ou tel dieu. Plus tard on a procédé directement à l'identification de l'astre avec la divinité à laquelle elle se rapportait. On a commencé, par exemple, par appeler une étoile du nom d'étoile de *marduk* et la nommer ensuite simplement *marduk*. Il y a à peine quelque chose de primitivement populaire, c'est le plus souvent le résultat de spéculations savantes et parfois de fantaisies abstraites et très insipides. Dans les explications détaillées, M. *J.* mélange indistinctement sumérien et sémitique sans se demander comment le même procédé a pu se produire chez deux peuples aussi différents.

Mais arrivons aux détails. La planète *dapinu* = Jupiter, est

Digitized by Google

échue à Marduk, mais son nom araméen *bel* n'a rien de commun avec Marduk. Ceci est vrai pour les dernières époques où *Marduk*, le dieu de Babylone, était le *Bel* souverain, mais qui nous garantit que les noms et les idéogrammes *nibiru*, *dapinu*, *umun*, *pa-ud-du*, *sag-me-gar* et *ud-al-kud* ne se rapportaient pas primitivement au vrai *Bel*? Que la planète Vénus, Astarté ou Aphrodite, en assyrien *ishtar*, fût appelée *belti*, c'est de nouveau le reflet de la dernière époque babylonienne. Pour les étoiles de Mars et de Nergal, aucun changement n'a eu lieu, d'où il résute que la nature stellaire de ces dieux date certainement de la plus haute antiquité. Quant à l'astre assigné à Mercure-Nabu, il fut appelé *mushtabarru mutanu* « faisant apparaître la mortalité », dont l'idéogramme est *dil-bat* et le synonyme *miktim-ishati* « ardeur de feu ». (Cf. héb. *ésh* « feu »; *reshef* « flamme ardente » = *deber* « mortalité, peste ».) Chez les Grecs, Hermès était aussi conducteur des âmes des morts ; en outre ils l'identifiaient aussi avec Apollon, dieu de la vaticination, par égard aux sens de son nom.

Page 158. La désignation idéographique de l'étoile filante, *mul-an-ta-sur-ra* « étoile en haut brillant », est une simple copie du nom assyrien réel (*kakkabu*) *çariru* « (étoile) brillante »; le phonème *sur* repose sur le nom *çurru* « splendeur ». Si le mot *unqu*, auquel se joint l'adjectif *çariru*, désigne une pierre noire, on pourrait supposer que l'idéogramme du corbeau *u-na-ga* n'est autre chose que cet *unqu*, symbolisant la couleur noire éclatante du corbeau.

Page 160. Nous avons dit plus haut qu'il n'y avait aucune raison pour suspecter l'équation *ashru* = *shamu* « ciel », donnée par un texte assyrien. J'ajouterai ici que l'exactitude de cette interprétation est prouvée par l'emploi, chez les rabbins, du mot *maqom* « lieu ». dans le sens de *shamaim* « ciel », pour « Dieu. » Il est temps que les assyriologues renoncent à la prétention de savoir mieux l'assyrien que les Assyriens eux-mêmes.

Page 162. M. *J.* prouve avec raison par l'idéogramme *tup dub* = *saharu* « entourer », que son équivalent assyrien *pulukku* signifie « cercle ». Il aurait dû ajouter que la racine sémitique *tapapu*, d'où l'hébreu *toph*, a précisément le sens d'« être rond ».

Digitized by Google

Page 164. Le nom *hamamu* ne me paraît pas devoir être séparé du verbe *hamamu* « apparaître, se manifester », rapporté à l'apparition d'un astre. La forme *hammamu* peut bien être un nom d'agent, et *hammame-sha-arbai* peut désigner les génies qui font paraître les quatre points cardinaux.

Page 168. L'ancienne réprésentation de *kibrati* « contrée » par *an-ub*, montre bien que le mot assyrien se rapportait aussi aux divisions du ciel. Ceci s'accorde parfaitement, comme M. *J.* le reconnaît lui-même, avec l'expression phénicienne *kibrat moça shamsh*, « direction du lever du soleil », il prouve en même temps que l'idéogramme précédent a été confectionné par des Sémites.

Page 170. J'ai déjà supposé ailleurs que le mot *giparu* désigne primitivement une espèce d'arbre, ainsi que l'espace planté de ces arbres. J'y ai comparé le bois de *gopher* qui a servi à la construction de l'arche. Les vergers qui contenaient les arbres de *giparu* étaient consacrés à *Ishtar*. L'origine sémitique de ce nom ne permet donc aucun doute, et la forme analytique sumérienne *gi-par* se montre à nous comme purement artificielle. Il est à remarquer que la ville d'Erech portait le nom de *E-gi-par 7* « maison à 7 vergers de *gipar* », c'est-à-dire ville possédant 7 vergers consacrés à *Ishtar*, sa déesse principale.

Page 195. La traduction de *e-kur* par « maison de la montagne », comme épithète de la terre qu'on se représentait sous la forme d'une montagne, me paraît très acceptable ; elle prouve que le sens de « montagne » et de « pays », qui est particulier au signe *kur*[1], provient de l'esprit sémitique. Le sens « de temple », inhérent à ce signe, rappelle l'usage des Phéniciens de faire des sacrifices sur les montagnes, culte prohibé par le Pentateuque. Nous avons ici un nouvel indice de l'origine sémitique de cette composition graphique.

Page 197. Si le mot *gigunu* signifiait « tombeau, cimetière », comme cela paraît très vraisemblable, on pourrait comparer le

1) Le sémitisme de *kur* est garanti par le syriaque כורתא qui par suite de la désinence féminine ne peut pas venir du grec χόρη ; cf. la racine arabe כור.

Digitized by Google

talmudique *qiqane* « des vers de terre », ce qui rappellerait l'expression biblique « reposer sur une couche de vers et se couvrir de vermisseaux ».

Page 199. M. *J.* interprète très bien l'expression *e-shar* par « maison de l'abondance ». Quant à l'origine de l'idéogramme *shar*, aucun doute n'est possible ; il vient de la racine *shaar* « compter, mesurer », ainsi que je l'ai dit plus haut. C'est une nouvelle unité enlevée au sumérisme ; ajoutons que la composition *eshar* est artificiellement formée du mot connu *ashru* « lieu, terre ». C'est aussi l'opinion de M. Delitzsch. L'objection de M. *J.* que l'existence d'un assyrien *ashru* « temple » ne peut pas être prouvée, ne paraît pas difficile à écarter, quand on sait que le mot hébreu *maqom* « lieu », signifie également « temple ». Une autre question est de savoir si l'idéogramme *ekur* peut se lire *eshar*. M. *J.* se prononce pour la négative en remarquant que le nom de Tiglath Pileser ne s'écrit pas *tukulti-apil-e-kur*. Mais cet argument *e silentio* ne prouve pas grand'chose.

Page 201. En traitant de la grande montagne cosmique des Babyloniens, M. *J.* paraît attribuer tous ces noms à la langue sumérienne. Ainsi, il dit que la désignation : *e-har-sag-kur-ku-ra* est expliquée par les mots assyriens *shad-matati*. Il a perdu de vue que plusieurs temples qui portent ces noms ont été construits en Assyrie et par des rois assyriens, c'est-à-dire dans un milieu où il n'y avait aucune raison de conserver l'appellation étrangère. Mais à quoi bon raisonner quand l'analyse des mots ne permet pas de penser à une origine autre que celle de la langue assyrienne sémitique? Reprenons-les un à un :

E-har-saq. On y constate : *e* « demeure » (héb. *î* « île ». contracté de *iwy*, racine *awai* « demeurer » ; — *har* (*hur, hir*), abrégé de *hurshu* « montagne boisée », héb. *horesh* ; — *saq* ; ass. *shaqu* « sommet ».

E-kur-mah. Le premier signe est déjà expliqué ; *kur*, abrégé de *kurtu* « sol rehaussé, continent, terre ferme ; », syr. *kurta*, ; ar. *kura* « district, contrée » ; *mahhu*, abrégé de *mah* « haut, élevé, sublime », adjectif formé de *muhhu* « crâne, tête » ; héb. *moah* « cerveau, cervelle, moelle ».

Digitized by Google

E-har-sag kalama « maison de la montagne de l'univers ». Les trois premiers éléments sont expliqués ; *kalama* est le mot ass. *kalamu* « la totalité », formé de *kalu* « tout » (héb. *kol*), et de l'enclytique *ma* qui devient souvent radical, comme, par exemple, dans *shamamu*, synonyme de *shamu* « ciel » et dans *mamu*, synonyme de *mu* « eau ».

E-har-sag-ila. Le dernier élément de ce nom est l'ass. *ilu* « haut, élevé », sémitique commun *'alaya*. Ce dernier phonème se trouve aussi dans *e-sag-ila*, littéralement : « maison-sommet-élevé », composition qui joue sur le nom réel *bit-shaqil* de *shaqalu* « suspendre, élever ». Pour la position géographique de la montagne de l'univers, il est à remarquer que son identité avec le mont *Aralu*, qui forme l'entrée des morts dans le Shéol, ne peut pas être ébranlée par la considération que l'habitation des morts ne peut pas être celle des dieux. Ces deux idées se concilient facilement ; il s'agit d'une montagne qui a ses racines dans le pays des morts, mais dont le sommet monte au delà des étoiles et des astres, lesquels tournent autour d'elle ; qu'y-a-t-il d'étonnant que le faîte d'une telle montagne soit la demeure habituelle des dieux, dont la plupart y sont nés. Je crois donc que le verset d'Isaïe qui parle du *har moêd* « la montagne de la réunion des dieux », fait probablement allusion à une croyance analogue à celle dont *la montagne de l'univers* assyro-babylonienne était l'objet. Quant au mot *aralu*, ainsi que je me suis déjà prononcé à plusieurs reprises, il signifie « mort » ; (comparez l'héb. *'arélim*, dans *Ézéchiel*, XXXII, 19, *passim*). Je ne m'arrêterai pas aux analogies avec le *Meru* des Indiens et le *Hara berezaïti* de l'Avesta que M. *J.* écarte à bon droit suivant moi, mais il aurait mieux fait de les passer sous silence comme étant trop prématurées dans l'état de nos connaissances actuelles de la mythologie babylonienne.

Page 215. Ici nous relevons une explication erronée qui a sa source dans la connaissance insuffisante qu'a l'auteur de la littérature talmudique. Comme vrai nom de la terre inférieure, il prend la forme prétendue sumérienne *kigal*, qu'il analyse en *ki gal* « terre grande » ; ce terme, dit-il, ne se trouve plus isolé en sumérien, mais il devait y exister autrefois. Puis il cherche à prou-

Digitized by Google

ver cette assertion : 1° par le nom *Nin kigal* (dame de *kigal*), de la reine du pays des morts, et 2° par le mot assyrien *kigalum* qu'il déclare dérivé du sumérien et qu'il traduit par « Untergrund » « sol inférieur ». Or, ce mot *kigalum* répond lettre par lettre au terme talmudique *qiqala* « fumier, sol ». On connaît la parole d'un rabbin : « J'aime mieux être assis sur le fumier (*qiqla*) de ma ville natale que dans les palais d'une ville étrangère ». Ce mot araméo-assyrien est contracté de *qilqala*, de *qalqel* « fouler, mépriser, gâter ». Il devient ainsi évident que l'analyse *kigal* « lieu grand » dont les éléments présentent d'ailleurs les racines sémitiques *kin* et *gll* est une invention des scribes assyriens, et M. *J.* n'aurait pas dû se laisser tromper par l'apparence. Je me permets de donner un conseil aux jeunes assyriologues qui se lancent si avidement à la recherche de l'inconnu en fait d'antiquité babylonienne, de ne procéder à leurs affirmations apodictiques qu'après s'être bien familiarisés avec toutes les autres langues sémitiques, surtout avec celles du groupe septentrional, comme l'hébreu et les divers dialectes araméens, dont la parenté avec l'ancien idiome de l'Assyrie et de la Babylonie est aussi étroite que possible. Il serait vraiment fâcheux que les inexactitudes étymologiques commises par des imprudents, soient le point de départ d'erreurs historiques et ethnographiques que plusieurs générations futures auront du mal à déraciner et à faire disparaître du bagage scientifique acquis après tant de peine et d'efforts individuels.

Page 217. Il est inutile de discuter l'étymologie que M. Hommel a donnée au terme assyrien *aralu*. Le mot turc *erlik* et son synonyme *ertik* « diable » viennent de la racine *er* et n'ont rien de commun avec *aralu*. J'ajoute que contrairement à ce que pense M. Vambéry, le hongrois *ördög*, loin de se rattacher au mot turc précédent, vient simplement de *drago* = *drako* « dragon ». L'hypothèse de M. Jérémias, comparant *arali* à l'héb. *erelam*, a été déjà repoussée par moi en rendant compte de son mémoire. — L'existence d'un dieu infernal *irkalla* étant donnée, et les enfers étant considérés comme une grande ville, on voit tout de suite que le phonème *uru gal* est une formation artificielle, et

Digitized by Google

cela d'autant plus certainement que chacun de ces idéogrammes est un mot sémitique ; *uru*, *eri*=héb. *'ir* « ville » ; *gal* = ar. *galil* « grand ». Quand on fait abstraction de cette composition savante, on reconnaît dans *irkallu* un dérivé de la racine *rakal* = *ragal* « marcher, piétiner ». C'est donc une personnification du sol qu'on foule, de la croûte terrestre. La ressemblance phonétique de ce nom avec celui de *Nergal* « dieu de l'étoile de Mars », a été la cause que celui-ci a bientôt joué le rôle d'un dieu infernal. Naturellement l'analyse de *Nergal*, comme s'il se composait de *ne-uru-gal* « seigneur de la ville grande », est également un artifice des scribes babyloniens. C'est dommage que M. *J.* ne se soit pas déclaré plus nettement sur sa valeur. Il paraît néanmoins pencher de ce côté, car il admet le rapport des phonèmes *gira* « pied », *gira gal* « grand pied », et *gira gal gal* « très grand pied », avec le nom réel *nergal*. Nous voudrions savoir comment le même nom peut signifier à la fois « seigneur de la grande ville » et « grand pied » ? M. *J.* nous expliquera peut-être un jour ce mystère.

Page 218. Le fait que l'idéogramme *kur-nu-gi* calque servilement l'épithète assyrienne du « pays des morts » : *irçit la-tarat* « terre sans retour », qui rappelle l'expression de Job : *derek lo ashub* « voyage d'où je ne retournerai pas », n'a pas besoin d'être prouvé. Cependant M. *J.* paraît donner la priorité de cette idée à ses amis sumériens ; c'est une affaire de goût et de faveur qu'on ne discute pas. — Le sémitisme du phonème *unu-gi* répondant à l'expression réelle *shubat ekliti* « demeure des ténèbres » (comparez l'héb. *ereç hoshek* « pays des ténèbres ») sera manifeste pour tous ceux qui ne sont pas aveuglés par la tradition sumérisante. On sait que *unu* est la forme simple de l'héb. *ma'on* « demeure ». D'autre part *gi* ou plutôt *gig* est tiré de *agagu* « brûler, tourmenter », au figuré « rendre noir », d'où l'idéogramme *gug* « foncé, noir ».

Page 219. A côté de *unu* on trouve aussi *uru*, toujours dans le sens de « demeure ». Il ne faut pas y voir une permutation de *n* en *r*, mais le mot *uru*, *eri* « ville » que nous venons de citer. Il est curieux de faire remarquer que le nom de la ville de *Erech*, en assyrien *arku* « longueur », est représenté idéographiquement par

Digitized by Google

des signes pouvant se lire *unu-ki* et *uru-ki*, signifiant tous deux « demeure du pays »; l'artifice des scribes est trop évident pour être nié et nous recommandons à M. *J.* d'y réfléchir. Un exemple non moins convaincant nous est donné par la composition idéographique *me shara* = *kullat parçi* « totalité des demeures ». On sait que le sens ordinaire de *parçu* est « ordre, commandement »; or il est rendu par le phonème *me* qui a précisément ces deux significations si divergentes. M. *J.* nous en donne lui-même un nouvel exemple dans l'idéogramme *bal*, rendant le mot *nabal kattu* avec ses deux sens de « frontières » et de « hostilité ». D'ailleurs la syllabe *bal* n'est qu'un simple abrégé de *balu* « passer, vieillir, périr ».

Page 224. Très intéressante est l'équivalence établie par M. *J.* entre *shu-alu-ki* et *Bube*, ce dernier nom appartient notoirement à une ville élamite; si *alu* était le nom signifiant « génie, esprit », on pourrait voir dans *bube* le mot talmudique *babua* « image, apparition, ombre ».

Pages 231-232. Je ne m'explique pas comment M. *J.* a pu voir dans les phonèmes *hul-ti-gili* (*an*), un mot sumérien complet. L'équivalent assyrien *hil palti*, composé de *hilu* « joie » et *paltu* « corps », montre assez clairement l'origine sémitique de *hul*; le rapprochement avec l'héb. *hil* « crainte » et *hol* « danser » fait voir que le sens primitif de la racine *hawal* était « s'agiter, faire des mouvements », pour manifester soit des sentiments de joie, soit des sentiments de peur.

Page 234. M. *J.* expose très bien les raisons qui font croire que la demeure divine désignée par les idéogrammes *du-azaga* ou *du ku* se trouvait dans l'abîme. Pour le sens de cette expression, savoir : « chambre pure », le doute n'est pas possible. Il ne s'agit donc que de déterminer si c'est un terme réel et non sémitique, ou bien une formation artificielle, un rébus. La réflexion suivante nous indiquera le choix à faire. La valeur pleine du premier signe est *t'ul*, *dul*, racine qui dans plusieurs langues sémitiques signifie « être vaste ». Cette valeur a donné lieu, comme dans tant d'autres signes, à l'abréviation *du*. Le second signe se prononce tantôt *azag*, tantôt *ku*. Cette dernière valeur doit être employée ici de préfé-

Digitized by Google

rence, par cette raison péremptoire que tous les autres phonèmes de cette catégorie reposent sur des expressions assyriennes où une racine *dasag* est peu probable. En acceptant la seconde valeur du signe on obtient le phonème *du-ku* qui rappelle aussitôt le mot sémitique *dukku* = aram. *dukta* « lieu, endroit, place »; arabe *dukkan* « chambre, boutique »; talm. *dukan* « terrasse, estrade ». Pour ce qui concerne l'origine du phonème *ku*, il paraît se ramener à l'assyrien *aku*, *iku* « eau limpide », réduit à sa partie consonantique par la chute de la voyelle initiale. Le dieu du *duku* = *dukku* est *Nabû*, qui est mis en rapport avec la végétation par suite de son analogie avec le verbe *naabu*, héb. *nub* « fructifier », d'où *tenuba* « fruit, produit ».

Page 239. D'après la croyance babylonienne, le *duku* imaginé comme l'endroit où se conservaient les sorts du monde, se trouvait dans une partie de l'océan indiquée par le groupe *ub-shu-gi-na*, mot à mot : « espace-lieu-réunion ». Chacun de ces idéogrammes se ramène facilement à son modèle assyrien : *ub* vient de *uppu* (racine *apap*) « entouré, cercle, district »; *shu*, représentant habituel de *idu* « main » a, comme ce mot aussi, la signification de « lieu, endroit, place » (comparez l'héb. *iad*); le dernier phonème *gin*(*na*), abrégé de *ug-gin* est le même que *nigin*, dérivé de *nikimtu*, *nakamtu*, « accumulation, réunion ».

Page 243. Un exemple des plus intéressants, et en même temps des plus instructifs, nous est donné par l'équation *zu-ab* = *ab-zu* « océan ». Les premiers assyriologues avaient pris l'habitude de considérer le mot assyrien *apsu* comme étant emprunté au sumérien *zuab*, devant, d'après une glose, se prononcer *abzu*. Contrairement à cette opinion j'ai soutenu : 1° que le mot *absu* était originairement sémitique et venait de la racine *apas* « manquer, faire le vide »; 2° que le groupe *ab-zu* dérivait de ce mot assyrien au moyen d'une coupe artificielle destinée à désigner l'océan comme la maison de la science, c'est-à-dire comme demeure de *Iau* « dieu de la science ». M. *J.* reconnaît lui-même la possibilité et l'exactitude de l'étymologie que j'ai proposée pour *apsu*. Il cherche cependant à l'écarter par cet argument, d'après lui fort important, que « presque toutes les conceptions cosmologiques, particulière-

Digitized by Google

ment babyloniennes, portent des noms sumériens » (page 245). Nous avons montré qu'il n'en n'est rien ; mais ce qui est plus instructif c'est que le passage même qu'il cite pour démontrer l'origine étrangère de *zuab*, prouve absolument le contraire. En effet, le texte dont il s'agit, rédigé en pur assyrien, emploie deux fois le mot *zuabbu* comme un simple synonyme d'*apsu* « océan ». Nous avons donc la certitude de l'existence de ce mot dans la langue assyrienne et aucune argutie n'est en état de lui retirer cette qualité ; mais alors l'étymologie vraie se présente aussitôt à l'esprit, car *zuabbu* est une forme *fuallu* de la racine *sémitique zûb* « couler », racine qui a produit le nom du fleuve assyrien *Zabu* « le Zab », identique avec le substantif mandéen *zabu* « masse d'eau, flot[1] ». Ainsi se vérifie la règle formulée dès le début par moi, que la plupart des formes artificielles de l'idéographisme babylonien jouent par l'artifice du rébus sur des mots réels et pour la plupart du temps synonymes du mot qu'ils interprètent.

Page 245. L'autre idéogramme pour la mer, *e-gur*, peut-être abrégé de *en-gur*, quelquefois réduit à la syllabe *gur*, permet deux dérivations : celle de la racine *ʿgar* « rassembler, réunir. » qui rappellerait l'expression biblique « la réunion des eaux fut appelée mer » (*Genèse*, I, 10) ; celle du substantif néo-hébreu *ʿiqqar* « racine, base », rappelant l'expression *mosedê areç* « bases de la terre », appliquée au fond de l'océan et s'accordant avec l'assyrien *igaru* dont le phonème est *engar*. Dans les deux cas, le *noun* est simplement adventice. M. *J.* dit avec raison que les noms de *Bau* et de *Gur* désignent deux déesses différentes. Quant à l'identité de *bau* avec l'hébreu *bohu*, elle est assez douteuse, cependant pas tout à fait impossible comme l'affirme M. *J.* La circonstance que *Bau* est l'épouse de *ninip* « le dieu du soleil levant », prouverait plutôt en faveur de cette identification » (comparer l'ar. *beha* « beauté, éclat, splendeur »). L'idée est que le soleil émerge du sein de la mer. Je ferai remarquer enfin que l'idéogramme de la mer *a-ab-(ba)* « eau de la profondeur », se com-

1) La traduction de *Zabus* par *Lycus*, fondée sur un rapprochement avec זאב « loup » n'a pas plus d'autorité que par exemple celle de Tadmor (*Tammor*) par *Palmyra*. —

Digitized by Google

pose de *a*, abrégé de *amu* « flot» (héb. *yam*), et de *ab*, abrégé de *apu*« creux », racine qui a produit l'héb. *epha* « une mesure » et l'assyrien *aptu* = aram. *apta* « niche, cellule, chambre ».

Page 271. A ma connaissance, l'identification de ἴλλινος avec le sumérien *en-lil* n'est pas si universellement admise que le dit M. *J.* qui semble perdre de vue que les deux idéogrammes de ce groupe sont les abréviations respectives des mots assyriens connus, *enu* « seigneur » et *lilu* « sorte de démon » (comp. l'héb. *lilit*.) On n'a vraiment pas besoin d'aller chercher si loin quand l'assyrien *elinu* « élevé, sublime » offre une explication des plus naturelles. C'est simplement une épithète remplaçant le nom propre. Encore moins consistante est l'identification du dieu Ἀός avec le sumérien *a* « eau ». J'ai montré depuis longtemps que le nom propre du dieu de l'océan écrit artificiellement *e-a* « maison de l'eau », était, en assyrien, *iau* pour *iawu* = *iamu* (le sémitique *iam*), « mer , océan ». Il est étonnant que M. *J.* n'ait pas pris en considération cette tentative étymologique, ne fût-ce que pour la réfuter. En général, je crois que la seule considération que parmi les divinités cosmologiques les plus anciennes, figurent les noms du couple *lahmu* et *lahamu* [1], dont l'origine sémitique est incontestable, aurait dû empêcher M. *J.* de prendre au sérieux les formes bizarres qu'il nomme termes sumériens ou accadiens. Si les Sumériens avaient une existence réelle, leur génie cosmogonique n'aurait pas montré la moindre trace de sémitisme. La conclusion est ici forcée, étant donnée l'impossibilité de la pénétration mutuelle de deux langues à l'époque préhistorique de l'incubation mythologique. Toutes ces divinités sont les créations du génie sémitique seul, et les formes étranges de quelques-unes de leurs noms sont des compositions artificielles et idéographiques.

Les remarques qui précèdent se bornent à la partie relative à la cosmologie et encore n'en ai-je relevé que les étymologies les plus saillantes. A plus forte raison m'abstiendrai-je de suivre le

1) Ils signifient « chair, pain, substance » ; pour la formation comparez *Hasan* et *Hosain.*, deux fils d'Alî.

Digitized by Google

sumérisme de l'auteur dans les autres parties de son livre dont je n'offre pas l'analyse. Cependant, comme spécimen du genre il me paraît utile de prendre note d'un point d'interrogation que M. *J.* lance à l'adresse des antiaccadistes avec l'intention évidente de les mettre dans l'embarras (p. 424). Après avoir cité le passage *sharhat diparaku kima gi-bil* « ton flambeau rayonne comme le feu », il ajoute : « De même que *apparu* « pré, marais », *gipa-ru* « plantation de roseaux », *gipāru* « espace fermé », *saparu* « filet » rappellent respectivement les termes sumériens *a* « eau » *gi* « roseau », *gi* « obscurité », *sa* « filet », de même *dipāru* « flambeau » rappelle le sumérien *di* « feu ». Comment ces assonances cadrent-elles avec l'antiaccadisme? » Notons d'abord que M. *J.* ne se donne même pas la peine d'expliquer la cause qui a obligé les Assyriens à joindre à ces vocables sumériens la terminaison *paru* et la signification de ce singulier appendice[1]. Mais ce qui est pire, c'est que les mots אפר (héb.), אפרא (aram.), גפר (héb.), דפרנא (aram.), דפראן (ar.), ספפאר (ar.) reviennent avec un sens peu différent dans les autres langues sémitiques.

Je me résume. Les aberrations de philologie comparée et d'ethnographie mises de côté, le grand ouvrage de M. *J.* constitue dans sa première partie un répertoire très utile pour étudier la cosmologie babylonienne, dans les trois autres parties des additions précieuses à l'interprétation des textes et des entités mythologiques des Assyro-Babyloniens. Tous les résultats ne sont pas également certains, mais tous doivent être pris en sérieuse considération. Servir au progrès de la science est un noble but qu'on n'atteint pas sans avoir franchi de nombreux obstacles dont les plus difficiles sont l'entêtement dans l'opinion reçue et la suffisance qui empêche de rechercher des lumières chez les autres. Pour nous assyriologues, la modestie n'est pas seulement une vertu, mais la condition vitale de nos études. C'est en croyant beaucoup savoir que quelques-uns d'entre eux nous ont transmis des traditions erronées qui s'évanouissent devant le libre examen.

1) C'est comme si l'on disait que les noms des lettres grecques *bêta*, *éta*, *zêta*, *thêta*, *iôta* dérivent des appellations populaires *bé*, *é*, *zé*, *thé*, *i*, au moyen du suffixe *ta* !

Digitized by Google

Soyons-leur vivement reconnaissants pour les vérités qu'ils nous ont enseignées, mais n'acceptons pas de confiance leur synthèse surannée qui menace de nous ramener de deux siècles en arrière et de nous faire perdre le fruit scientifique acquis par plusieurs générations dans le domaine de la philologie et de l'ethnographie.

J. Halévy.

Digitized by Google

LES PERSONNAGES AILÉS DES MONUMENTS ASSYRIENS

D'APRÈS M. EDWARD B. TYLOR

(*Proceedings of the Society of Biblical archæology*, June 1890).

Le numéro de l'*Academy* du 8 juin 1890 contenait une lettre de M. le professeur Edward B. Tylor, d'Oxford, l'auteur connu de savants travaux sur le passé préhistorique et ses vestiges existant encore de nos jours. Il annonçait son dessein de proposer une modification à l'interprétation jusqu'à présent acceptée de ces figures assyro-chaldéennes qui représentent des personnages royaux ou divins (ce qui au fond revient au même), munis d'ailes dorsales, portant d'une main une sorte de panier ansé et allongeant de l'autre un objet qui ressemble à un cône à petites imbrications régulières et qui suggère au premier abord l'idée d'une pomme de pin.

Chargé l'hiver dernier des *Gifford Lectures* à l'Université d'Aberdeen, M. Tylor fut amené par le sujet qu'il traitait à comparer les différentes manières de représenter les êtres divins dans les religions de noms divers qui se sont partagé le monde; ce qui porta spécialement son attention sur les divinités ailées, plus spécialement encore sur les divinités ailées à forme humaine ou presque humaine des monuments assyriens. L'explication proposée par M. Tylor est trop ingénieuse à la fois et trop vraisemblable pour que nous ne la soumettions pas aux lecteurs de cette *Revue*, en donnant une reproduction presque entière de l'article

Digitized by Google

qu'il a publié sur cette matière dans les *Proceedings of Biblical archæology* de juin 1890 [1].

On peut considérer comme très probable, dit-il, que les personnages ailés des monuments assyriens sont une imitation ou tout au moins une suggestion des figures analogues de l'ancienne Égypte. Celles-ci peuvent se classer en trois groupes, les soleils ailés, les monstres ailés des tombes thébaines, et les divinités ailées à corps humain. Les monuments assyriens présentent des formes bien connues correspondant plus ou moins exactement à ces trois groupes. D'abord on y voit le soleil représenté comme un disque ailé, parfois avec un dieu-archer à l'intérieur du disque. En second lieu les animaux-monstres sont représentés dans des proportions colossales par les taureaux ou les lions ailés, ainsi que par des chevaux ou des griffons également ailés. Enfin nous avons des figures ailées à corps humain que l'on peut trouver dans l'*Histoire de l'art dans l'antiquité : Chaldée et Assyrie*, de MM. Perrot et Chipiez, et dans les *Monuments* de Layard. Quelques-uns de ces personnages ont la tête humaine, d'autres ont une tête d'aigle ou d'oiseau analogue. Les uns ont quatre ailes, d'autres deux seulement, ce qui rappelle un passage de Bérose touchant les figures conservées au temple de Bel à Babylone. En examinant les sculptures assyriennes, on serait porté à supposer que les personnages ne montrant que deux ailes étaient censés en avoir quatre. Là où il n'y en a que deux, elles paraissent mal appareillées. A présent, il serait peut-être peu rationnel de critiquer trop minutieusement l'adaptation anatomique des ailes assyriennes. On peut en tout cas les considérer comme indiquant la capacité des êtres qui les possèdent de parcourir l'espace en volant. Seulement, comme on l'a remarqué judicieusement, ces personnages ne volent jamais. Il faut observer aussi que les figures ailées à corps humain d'Assyrie sont conformées, non pas à l'instar des figures ailées égyptiennes de la même catégorie, mais à la manière des monstres ailés. Par exemple, la déesse

1) Les illustrations qui accompagnent le texte anglais nous empêchent d'en faire ici la traduction littérale.

Digitized by Google

égyptienne Nepthys est représentée avec des ailes d'oiseau attachées sous les bras et qu'elle fait mouvoir d'une manière faisant penser au mouvement de la chauve-souris qui s'envole. Il y a quelque chose de naturel et de logique (par comparaison) dans cette structure. On conçoit que les bras fassent mouvoir les ailes. Il en est autrement dans les figures assyriennes. Les ailes sont simplement attachées au dos des personnages et il est impossible de deviner par quel moyen elles pourraient s'agiter au gré de leurs possesseurs.

Les figures ailées, humaines ou presque humaines, à tête d'homme ou d'oiseau, à deux ou à quatre ailes, immobiles ou marchant, des monuments assyriens, sont en connexion très fréquente avec ce qu'on appelle « l'arbre sacré » ou « l'arbre de vie », qui lui-même affecte très souvent des formes conventionnelles, ne rappelant que de très loin la forme réelle de l'arbre qu'il est censé représenter. Cependant on est d'accord pour reconnaître dans ces variantes multiples l'intention de représenter le palmier à dattes ou dattier [1], dont la fleur est figurée par une sorte de rosette ressemblant à une rosace de cathédrale en miniature, tronquée par le bas. Un groupe de dattiers est figuré par un entre-croisement régulier, également conventionnel, de tiges et de rosettes.

Maintenant, tous ceux qui ont vu cette catégorie de figures assyriennes se rappelleront que les personnages ailés en question présentent de la main droite à ces soi-disant groupes de dattiers un objet qui ressemble à une pomme de pin et que l'on a pris en effet pour en être une. Mais il faut se rappeler que la représentation des végétaux sur les monuments assyriens est bizarre et que des formes semblables ou analogues à celle-ci servent à plusieurs fins. On peut voir dans les *Monuments* de Layard des dessins très semblables à celui de la prétendue pomme de pin et qui ont la prétention de représenter des grappes de raisin ou l'aigrette d'une plante de marais. Il n'est donc pas du tout sûr que l'objet conique, mis dans la main droite des divinités ailées

1) On sait que le dattier est le palmier frugifère ou le palmier à dattes.

Digitized by Google

qui le présentent à des dattiers, soit réellement une pomme de pin. D'ailleurs, si l'arbre que la divinité ailée semble vouloir toucher avec cet objet est un dattier, on ne voit pas très bien pourquoi on le toucherait avec une pomme de pin. C'est ce qui a induit ceux qui ont adopté cette façon de comprendre la chose à y voir la figuration d'une cérémonie mystique. Cela pourtant n'y ressemble guère, et il a paru à M. Tylor que l'acte représenté de la sorte était en rapport étroit avec la fécondation artificielle du dattier, procédé connu depuis l'antiquité reculée. C'est ce qu'il s'agit de démontrer.

Hérodote (I, 193) dit dans sa description de la contrée babylonienne : « Les palmiers (φοίνικες) croissent en abondance par toute cette grande plaine, surtout ceux de l'espèce qui porte du fruit (dattiers), et ce fruit fournit aux habitants du pain, du vin et du miel. On les cultive à tous égards comme les figuiers, et notamment en ceci que les indigènes lient le fruit des palmiers mâles, comme les Grecs les appellent, aux branches des palmiers portant des dattes, pour que le moucheron entre dans les dattes, les mûrisse et les empêche de tomber. Les palmiers mâles, comme les figuiers sauvages, ont ordinairement ce moucheron dans leur fruit ». Il est inutile de relever ici l'erreur que commet l'historien grec en assimilant la fécondation du dattier à celle du figuier et en faisant intervenir un moucheron qui n'a rien à faire ici. Nous ne voulons en retenir que cette mention de la méthode de fécondation usitée en Babylonie. Nous y ajouterons un passage très intéressant de Théophraste (*Hist. Plant.*, II, 2, 6; 7, 4), où il distingue les fleurs mâles des fleurs femelles. Après avoir décrit ce qu'on appelle la « caprification » (ἐρινασμός) des figues, il continue : « Quant aux palmiers, cet office est rempli par les mâles sur les femelles. Il a pour résultat que les fruits tiennent bon et mûrissent. C'est ce qu'en vertu de la similarité on nomme ὀλυνθάζειν. Cette opération se fait comme il suit. Quand le palmier mâle est en fleurs, on coupe la palme dans laquelle la fleur s'épanouit et, telle qu'elle est, on en secoue le duvet, les corolles et le pollen sur les fruits femelles. Ainsi traités, ces fruits persistent et ne tombent pas. »

Digitized by Google

Pline enfin dans son *Histoire naturelle* (XIII, 7) fait des remarques sur les deux sexes du dattier et ajoute que la fécondation de cet arbre est aidée par l'homme qui se sert pour cela de la fleur et du duvet des palmes mâles, se bornant même quelquefois à en secouer la poussière sur les femelles. *Adeoque est Veneris intellectus ut coitus etiam excogitatus sit ab homine ex maribus flore et lanugine, interim vero tantum pulvere insperso feminis.*

De ces anciennes observations, nous pouvons passer à celles d'un voyageur bien connu du dernier siècle, Thomas Shaw, qui, dans une description de la culture du dattier, s'exprime ainsi : « On sait que ces arbres sont mâles et femelles et que le fruit de celles-ci est sec et insipide, s'il n'a pas au préalable été mis en communication avec le mâle. Par conséquent, au mois de mars ou d'avril, quand les gaines [1] qui renferment les jeunes régimes de fleurs mâles et les fleurs femelles commencent à ouvrir — auquel temps celles-ci sont déjà formées, tandis que les premières sont encore cotonneuses — on prend un grain ou deux d'un régime mâle et on l'insère dans la gaîne femelle ; ou bien on prend tout un régime mâle et on en secoue le duvet sur plusieurs régimes femelles. Cette dernière pratique est usuelle en Égypte où il y a nombre de dattiers mâles ; mais, en Barbarie, les femelles sont fécondées d'après la première méthode, un seul régime mâle suffisant à la fécondation de quatre ou cinq cents femelles » (*Travels or Observations relating to Barbary*, Oxford, 1738, Part III, ch. I).

Ce procédé de fécondation artificielle, quelle que soit son antiquité, n'est pas difficile à expliquer. Il se borne à faciliter le procédé de la nature elle-même. On a établi, dès le XVIIe siècle, que, dans les déserts de l'Afrique, les bois de palmiers sauvages produisent, sans culture aucune, d'abondantes moissons de dattes, parce que le vent porte sur les palmiers femelles le pollen des palmiers mâles. M. Tylor ne sait si cette observation a été vérifiée

1) On se rappellera que les dattes se présentent d'abord sous la forme d'une grappe de petits fruits agglomérés en forme de quenouille et renfermés dans une palme entr'ouverte. De là viennent les *régimes* de dattes.

Digitized by Google

dans les derniers temps, mais il est clair que le produit de cette fécondation naturelle, dépendant du nombre et de la situation des palmiers mâles, doit être assez maigre et surtout très irrégulier. Il n'est donc pas étonnant que la fécondation artificielle ait prévalu là où l'on s'adonnait à la culture des dattes. On a pu voir par les citations précédentes qu'on recourait à trois méthodes distinctes. Celle qu'Hérodote a décrite consistait à lier les floraisons mâles aux branches femelles portant du fruit. Dans les temps modernes, la méthode plus économique d'insérer dans les gaines femelles un ou deux grains mâles, telle qu'elle a été observée par Shaw, est d'un usage général dans les contrées dattières. L'éminent botaniste Kaempfer en a fait une description illustrée très soigneuse [1]. Enfin, nous avons pu voir que le procédé consistant à secouer le pollen des fleurs mâles sur les femelles a été connu dans l'antiquité et continué dans les temps modernes. C'est ce procédé que nous allons spécialement envisager en rapport avec le sujet de cet essai.

Examinons la forme de la floraison mâle portée sur la palme productrice. Nous verrons qu'elle ressemble singulièrement à l'objet conique tenu par les divinités ailées assyriennes [2]. Dans le traité de Kaempfer déjà cité, se trouve un dessin de fleurs de dattier mâle détachées de leur gaine, les corolles ouvertes, et prêtes à laisser échapper le pollen, c'est-à-dire précisément dans la condition requise pour la comparaison. Nous ne saurions mieux comparer ce genre d'aigrette qu'à une pointe d'asperge à granulations très marquées et très allongées, ou bien à une aigrette renflée à la base en forme de quenouille. M. Tylor a dû à l'obligeance de l'un de ses amis, propriétaire d'un jardin célèbre d'Italie, de posséder plusieurs régimes en fleur de la même espèce et en a fait tirer des photographies. On peut observer, en les comparant au dessin de Kaempfer, que c'est celui-ci qui ressemble le plus aux objets en question de la sculpture assyrienne.

1) *Amœnitat. Exot.* Fasc. v, 1712.

2) Les bas-reliefs assyriens du British Museum comptent plusieurs spécimens de ces représentations colossales.

Digitized by Google

Il a représenté la grappe de fleurs au moment où les fleurs sont ouvertes. Les photographies les ont reproduites telles qu'elles sont au moment où elles commencent seulement à s'épanouir. De plus, on peut constater dans le dessin du botaniste quelque chose de conventionnel qui rappelle la manière des sculpteurs assyriens.

Cette ressemblance de l'objet conique assyrien et de la fleur de dattier, rapprochée du fait qu'on nous montre cet objet porté sur des dattiers, peut déjà suggérer l'opinion que la scène représentée figure un acte de fécondation artificielle. Un examen ultérieur des monuments fortifie plus qu'il n'affaiblit cette conclusion. Le panier ou corbeille ansée tenue par la main gauche a pour correspondant le panier que porte aujourd'hui le cultivateur en Orient, et où il met ses grappes de fleurs à pollen quand il grimpe aux palmiers qu'il veut féconder. C'est ainsi qu'il prévient la dispersion des fleurs et la déperdition du pollen, qu'il ne pourrait empêcher s'il les portait simplement à la main. Parfois le personnage ailé porte seulement le panier, la main tendue vers le dattier ne porte rien, mais la scène représentée est exactement la même, le panier indique par conséquent l'acte que ce personnage est censé accomplir.

Les contours et les combinaisons très conventionnelles des diverses parties du palmier, qui rendent cet arbre méconnaissable dans beaucoup de sculptures assyriennes, surtout quand elles ne sont qu'un décor, semblent toutefois, dans certains cas, déceler que l'artiste a eu conscience de leur signification. On voit des grappes disposées de façon à rappeler la gaine entr'ouverte, entre les rebords de laquelle elles apparaissent. On les voit même sous cette forme faisant office de bordures ornementales, ou bien elles sont tout à fait dépouillées de leur gaine, par exemple sur la robe royale dite de Nemrod. Sir George Birdwood, dans son livre intitulé *Industrial Arts in India*, p. 325, traitant des « modèles de fleurs et boutons de fleurs », identifie avec des fleurs de dattier les têtes coniques allongées et développées en forme d'éventail, que l'on rencontre comme autant de groupes de zéros rangés symétriquement autour d'un petit cercle central sur

Digitized by Google

tant de corniches et de bordures. Ce genre d'ornementation est précisément la forme conventionnelle de ces fleurs dans une quantité de monuments assyriens. Il ne faut pas s'étonner de cette déviation de la forme naturelle d'un arbre ou d'une fleur. C'est ainsi, par exemple, que chez nous la fleur de lis revêt à chaque instant des formes qui ne permettraient pas de la reconnaitre à un observateur étranger au symbolisme de l'ancienne royauté française. Mais cette induction de sir G. Birdwood est fort intéressante, puisque, traitant un tout autre sujet que M. E. Tylor, et parti d'un point de vue très différent, il est arrivé à une conclusion toute semblable, quant au sens qu'il faut attribuer à cette forme décorative de l'art assyrien.

Il n'est donc pas douteux que ces déités ailées, tenant l'objet conique et le panier, approchant le premier du palmier sacré, mettent en contact les fleurs mâles et les fleurs femelles et déterminent ainsi la fécondation [1].

Pourquoi cette scène est-elle si souvent représentée? Quelques remarques préalables sont nécessaires pour répondre à cette question.

Le soleil ou disque du soleil ailé, importé probablement d'Égypte en Assyrie, déploie dans la sculpture assyrienne la même suprématie dans les scènes de signification religieuse que sur les monuments sculptés ou peints de l'Égypte. On possède des groupes assyriens (V. l'ouvrage illustré de Layard) où l'on voit deux personnages agenouillés tenant le soleil par des cordons. Le British Museum montre une pierre provenant du sanctuaire de Samas, le dieu-soleil de Sippara, où l'on reconnaît les deux mêmes divinités. Elles tirent le soleil au moyen de deux cordes dont les extrémités touchent des fleurs de palmier, de forme conventionnelle, comme celles dont nous avons parlé. Elles gui-

1) Cette opinion n'est cependant pas généralement admise. Voir les conclusions différentes de M. Chad Boscawen dans le *Babylonian and oriental Record* (mars 1890 : « Notes on the Assyrian sacred trees ») et les articles de M. Bonavia et Terrien de Lacouperie (*ibid.*, mars, avril et septembre : « Did the Assyrians know the sexes of the date-palms? No, » et « The calendar plant of China, the cosmic tree and the date palm of Babylonia »).

Digitized by Google

dent, elles dirigent le soleil qu'elles maintiennent dans sa voie normale. Le soleil est ainsi amené sur le palmier, évidemment pour en mûrir les fruits, tandis qu'en arrière des deux êtres agenouillés deux figures ailées, debout, armées de l'objet conique et du panier, s'apprêtent à féconder l'arbre. La même scène, avec plus ou moins de variantes, est répétée sur des cylindres conservés au British Museum et ailleurs. Elle avait évidemment un sens bien compris dans le naturisme assyrien. L'importance du palmier à dattes dans la contrée mésopotamienne est appréciable par le fait que, même de nos jours, une mauvaise récolte de dattes est l'équivalent d'une famine. Kaempfer rapporte que les Turcs furent tentés de renoncer à une expédition contre Bassora, parce qu'on les menaçait de couper les dattiers mâles dans le district envahi. Cette mesure eût condamné leurs soldats à la disette. Mais, à cause de son caractère calamiteux pour la population, l'exécution en fut ajournée, et l'occupation du pays put s'accomplir (*ouv. cit.*, p. 706.) Il n'est donc pas surprenant que les personnages ailés qui tiennent en leurs mains les cônes fertilisants, aient tenu une grande place, très en vue, sur les murs des palais ou des temples de Ninive. Leur nature divine est prouvée par leur connexion avec le soleil. Mais quel était leur nom, personnifiaient-ils les vents fertilisants ou des divinités nationales, dont l'influence vivifiante était symbolisée par l'acte de féconder le dattier, voilà ce qui ne saurait être discuté dans cet essai.

Il faut savoir toutefois qu'on peut observer, sur les monuments assyriens de ce genre, un personnage à figure humaine, portant aussi la grappe conique du dattier, et le dos couvert, jusque par dessus la tête, d'un corps de poisson. Le professeur Sayce l'identifie avec Ea ou Oannès. A première vue, on se demande ce que ce dieu marin peut avoir à faire avec la culture du dattier. Mais le texte de Bérose lève la difficulté. Cet Oannès, qui sortit de la mer Érythrée, près des côtes babyloniennes, avait le corps d'un poisson, des pieds humains joints à une queue de poisson et une tête humaine sous une tête de poisson. C'est à lui que remontaient les origines de la civilisation babylonienne, et parmi les

Digitized by Google

arts qu'il enseignait aux hommes était celui de distinguer les semences et de récolter les fruits de la terre. Dans sa main, le panier et la grappe dattière doivent avoir été les signes typiques d'un dieu de l'agriculture.

Un autre chapitre pourrait être consacré aux types divins ailés qui passèrent d'Assyrie chez d'autres nations. On a lieu de penser qu'ils agirent sur l'imagination des Hébreux qui les purent connaître. Déjà M. Layard avait appelé l'attention sur les rapports de certains éléments des visions mystiques d'Ézéchiel avec les produits de l'art assyrien. Les quatre têtes des animaux célestes d'Ézéchiel : homme, lion, taureau, aigle (comp. *Ézéch.*, I, 10), sont précisément celles qu'il a pu contempler sur les monuments assyro-chaldéens. C'est là qu'on peut découvrir aussi le taureau ailé et le lion ailé, et cette marche « droit devant soi », qui fait partie de la caractéristique des animaux divins du prophète, qui, eux aussi, portent quatre ailes. Ce quatuor de formes mystiques est reproduit par les quatre animaux célestes de l'Apocalypse (IV, 6-8), et il a de plus fourni des attributs symboliques aux quatre évangélistes.

On peut poursuivre encore ce rapprochement. Le prophète, en décrivant ces mystérieuses créatures qu'il savait être des *kerubim* ou chérubins, dit que chacun d'eux avait quatre ailes et que sous ces ailes on distinguait des mains d'homme. C'est précisément la figuration donnée à l'une des divinités ailées reproduites par M. Tylor en tête de son essai. Elle s'avance majestueusement, le panier et la grappe dattière à la main. Il est fort improbable qu'au temps d'Ézéchiel il y eût, ailleurs que dans l'Assyro-Chaldée, des représentations semblables. Du reste, par le canal des Phéniciens, les formes de l'art assyrien avaient été bien auparavant portées à la connaissance des Israélites. Par exemple, on nous raconte que les artistes tyriens qui construisirent et ornèrent le temple de Salomon y sculptèrent des chérubins, des palmes et des fleurs épanouies (I *Rois*, VI, 35). Cela suppose que chez les Phéniciens il y avait des formes artistiques d'origine assyrienne. Le chérubin était une figure définie, au nom bien connu, et non seulement l'arbre sacré conventionnel

Digitized by Google

de l'Assyrie était à côté du chérubin, mais, de plus, on l'identifiait avec le palmier à dattes. Les types qui servirent au prophète à dessiner les animaux divins de sa vision sur les bords du Chebar sont désormais sous nos yeux et l'objet de nos études.

On peut constater aussi la transportation à Persépolis de formes assyriennes, en examinant des groupes d'animaux ailés associés à des arbres et à d'autres objets sacrés. Ces groupes sont ordinairement gravés sur des cylindres. Il est bien difficile de dire s'ils continuent d'exprimer une idée religieuse ou bien s'ils sont devenus purement décoratifs. Mais, en étudiant de près leurs détails, on y découvre plus d'une indication très instructive du sens qu'on y attachait. Ainsi, l'un de ces groupes nous montre un être fantastique ailé, au corps de lion et à la tête humaine, levant une de ses pattes sur la fleur terminale d'un arbre. Cet arbre est bien visiblement un palmier, et cette fleur est dessinée sous la forme d'une demi-rosette posée de champ. Le tableau est encadré par des rosettes pleines; et leur comparaison avec les demi-rosettes, qui forment les fleurs terminales des dattiers représentés, fait supposer qu'elles étaient censées figurer la tête du palmier vu d'en bas ou d'en haut. Dans l'ornementation assyrienne ces rosettes pleines (qui ressemblent à une fleur de reine-des-prés) accompagnent les cônes, les feuilles et les gaines du palmier, et il est rationnel de supposer que les objets ressemblant à des roues, et auxquels des divinités ailées présentent le cône sur l'archivolte émaillée de Khorsabad figurent des palmiers. C'est ce qui expliquerait un autre groupe, reproduit par M. Tylor, où l'on voit deux personnages ailés présentant le cône à une sorte de roue formée de trois cercles concentriques, les deux cercles extérieurs étant réunis par une collerette de corolles rappelant aussi celles de la reine-des-prés. Ce groupe fait penser aux chérubins et aux roues alternantes de la vision d'Ézéchiel. Une partie de la décoration du vase François de Florence nous montre, d'autre part, une scène analogue à celle de Persépolis : deux êtres ailés, au corps de lion, mais cette fois ayant une tête d'aigle, lèvent chacun une patte sur un singulier enchevêtrement de formes bizarres, ou l'on reconnaît aisément toutefois les feuilles

Digitized by Google

pointues et les demi-rosettes dont nous venons de signaler le rapport conventionnel avec les feuilles et les fleurs du dattier. On peut suivre à la trace les formes de plus en plus modifiées de ce genre d'ornementation dans les œuvres décoratives de la Renaissance, et notamment dans les Loges du Vatican.

On reconnaît aujourd'hui dans l'archéologie classique que les divinités ailées de l'Assyrie sont les ancêtres des génies ailés dont les formes gracieuses ornent les monuments de l'art grec, étrusque et romain. Plus tard, quand le christianisme fut devenu la religion impériale, les Victoires, les Cupidons, les Génies, gardiens de Rome païenne, n'eurent que peu de changements à subir pour devenir les anges du ciel chrétien. N'est-il pas curieux de voir que le dattier assyrien, bien que séparé des divinités ailées qui s'appliquaient à le féconder, n'en a pas moins fait son chemin à travers le vaste monde? Dès les premières découvertes assyriennes, il fut évident que les formes conventionnelles du dattier avaient donné lieu à une figure d'ornement très fréquente chez les Grecs, et que nous appelons encore aujourd'hui une « palmette ». Il est plus d'un mur d'église où des palmettes entourent un groupe d'anges sculptés. C'est bien loin de notre Occident, c'est il y a bien des siècles, que l'ancêtre de l'ange étendait sa main fécondante sur l'ancêtre de la fleur, et on ne peut s'empêcher de réfléchir longuement sur cette persistance et cette continuité de formes, dont le sens originel est oublié depuis si longtemps.

Reproduit d'après l'original anglais par

ALBERT RÉVILLE.

Digitized by Google

CORRESPONDANCE

LETTRE DE M. V. HENRY

Monsieur le Directeur,

La *Revue de l'Histoire des Religions* a publié dans son numéro de juillet-août, un article dont je n'ai eu connaissance qu'à ma rentrée à Paris. La *Revue* me saura gré, sans doute, de passer sous silence toute la partie doctrinale de cet article. Ma réponse risquerait d'excéder les limites, je ne dis pas de mon droit de réponse, mais de la patience de vos lecteurs, et s'émousserait d'ailleurs contre le roc d'une critique aussi sûre d'elle-même que celle de l'auteur de l'article. Il résout en se jouant des difficultés qui ont arrêté, durant des années, Bergaigne, son maître et le mien : c'est affaire à lui, et je n'ai qu'à l'en féliciter. Il veut bien aussi m'offrir — d'un peu haut — quelques leçons de sanscrit : je l'en remercie, et ne me donnerai pas le ridicule d'user de représailles. Quand paraîtra ma seconde édition, qui ne semble pas devoir se faire très longtemps attendre, il s'y assurera du prix que j'attache à sa collaboration désintéressée.

Un seul reproche me tient à cœur : celui d'avoir été l'exécuteur testamentaire infidèle de mon cher Bergaigne. Je croyais pourtant avoir dit assez nettement que ma traduction du Rig-Véda était celle de Bergaigne. Je croyais aussi n'avoir jamais donné à personne le droit de douter de ma parole. Mais mon critique a poussé le scrupule jusqu'à rechercher, dans les écrits antérieurs de Bergaigne, les interprétations qu'il avait depuis abandonnées ou modifiées, et, les opposant à celles de mon lexique, a signalé entre son œuvre et la mienne de nombreuses et flagrantes contradictions.

Ce procédé, pour léger qu'il puisse paraître, n'a rien que de concevable de la part de l'honorable critique : éloigné de Paris, ayant même dans les dernières années cessé presque toutes relations avec Bergaigne, il n'a pu que bien difficilement se tenir au courant de son enseignement et de l'évolution de sa pensée toujours en éveil. Il en est donc resté aux ouvrages imprimés du maître, tandis que je puisais aux sources vives de sa parole, de sa correspondance et des manuscrits qu'il m'a légués.

Puis donc qu'il est nécessaire de répéter, pour la bien faire entendre, une affirmation déjà formulée et qui eût dû suffire, je déclare que sur *tous* les points

Digitized by Google

où mon critique me met en contradiction avec Bergaigne, je suis au contraire en parfait accord avec lui, et que j'ai entre les mains la preuve matérielle de cet accord, les papiers posthumes de Bergaigne, que je m'offre, Monsieur le Directeur, à soumettre à votre examen ou à celui de toute autre personne qu'il vous plairait de désigner.

J'espère en conséquence que la *Revue* voudra bien, en ce qui concerne ce point essentiel, tenir pour non avenues les conclusions de son collaborateur, qui lui-même peut-être regrettera de s'être ainsi engagé sur un terrain où le seul souci de mon honneur me commandait impérieusement de le suivre et de l'arrêter.

Agréez, je vous prie, Monsieur le Directeur, la meilleure assurance de mes sentiments confraternels,

V. Henry

Paris, 18 octobre 1890.

M. Regnaud, ayant pris connaissance de la lettre de M. Henry, nous adresse les observations suivantes :

J'ai surtout constaté des faits. A qui la faute s'ils paraissaient impliquer une responsabilité que M. Henry récuse, ce dont je lui donne acte bien volontiers sous le bénéfice des remarques ci-jointes.

Il ressort de la lettre ci-dessus, aussi bien que des faits établis dans l'article qui l'a motivée, que le *Manuel pour étudier le sanscrit védique*, de MM. A. Bergaigne et V. Henry, contient, surtout au *Lexique*, plusieurs interprétations différentes de celles que Bergaigne a données des mêmes mots dans ses travaux antérieurs, et notamment dans ses *Études sur le lexique du Rig-Véda* et sa *Religion védique*. (J'aurai plus tard et ailleurs l'occasion d'en fournir des preuves nombreuses en ce qui concerne ce dernier ouvrage.)

Or, est-il admissible que si Bergaigne avait publié lui-même le *Manuel*, il eût assez peu craint de paraître en contradiction avec lui-même pour ne pas fournir d'explications sur les motifs qui lui avaient fait modifier à tant d'égards, et parfois d'une manière si profonde, ses manières de voir d'autrefois? A son défaut, n'était-il pas du devoir de son éditeur, qui était en même temps son collaborateur, et, à ce qu'il semble, le confident des progrès de sa pensée scientifique, de vaquer à un soin si nécessaire à l'autorité et à l'intelligence de ses doctrines? Je l'ai cru, et il paraît que j'ai eu tort, car l'honorable correspondant de la *Revue* taxe de léger le procédé de critique auquel j'ai eu recours en conséquence.

Malgré l'intérêt scientifique de la question, — il s'agit en effet d'être fixé sur la dernière forme des idées de Bergaigne, sur plusieurs points importants d'exégèse védique — je n'insisterai pas; les lecteurs apprécieront et verront de quel côté il y a eu légèreté.

P. R.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Accord des Mythologies dans la Cosmogonie des Danites arctiques, par Émile Petitot, prêtre, ex-missionnaire et explorateur arctique. — (1 vol petit in-8 de XIII — 490 p.). Paris, Bouillon, éditeur, 1890.

Le nom de *Danites* désigne ordinairement dans l'histoire religieuse les hommes de la tribu israélite de Dan. Cette tribu s'établit d'abord au sud de la Palestine et le livre des *Juges* (ch. XVIII) nous raconte l'émigration des Danites vers la région septentrionale du même pays, avec des détails qui projettent un jour très instructif sur l'état religieux et social d'Israël à cette époque reculée. Mais ce n'est pas de ces Danites-là que M. Petitot entend nous parler, bien que (p. 11) on puisse constater qu'à ses yeux « les Danes américains sont un faible reste de cette antique nation, quoique non sans mélange ».

Ses « Danites arctiques » sont un peuple indigène de l'Amérique du Nord qu'il a pu étudier de près pendant son ministère en qualité de missionnaire dans ces contrées encore si peu connues. Le but de son livre est de montrer les étroites analogies qui rapprochent les traditions et les superstitions de ces peuplades non-civilisées de celles de tous les peuples de l'antiquité et de tirer de ce rapprochement un argument péremptoire en faveur de la tradition biblique. Celle-ci en effet est pour lui la norme absolue des conclusions auxquelles toute histoire des religions qui se respecte doit nécessairement aboutir.

On voit déjà ce qui nous interdit dans un recueil comme celui-ci d'entamer avec M. Petitot une discussion de principes qui ne pourrait longtemps rester dans les limites de la neutralité confessionnelle où nous devons nous renfermer.

C'est sans dépasser ces limites que nous exprimerons le regret de ce qu'au lieu de nous raconter simplement ce qu'il a entendu, vu et recueilli dans les régions lointaines où l'a conduit son zèle apostolique, — et par là il eût ajouté une page intéressante au grand chapitre des religions de la non-civilisation — il a voulu nous donner une théorie générale des mythologies que bien peu de connaisseurs pourront accepter.

M. Petitot est ce qu'on appelle un *autodidacte*, du moins pour une bonne part de ses études. En matière de critique biblique, il peut compter parmi les candides hardis. En effet, à une confiance en quelque sorte virginale dans la

Digitized by Google

tradition biblique, il joint des hypothèses très originales, audacieuses même, qui, nous nous permettrons de le lui dire, sentent terriblement le fagot. Par exemple (p. 18), à propos du mot pluriel *Elohim* qui, dans les textes canoniques, désigne si souvent le Dieu unique, M. Petitot regarde comme non prouvé que les Hébreux « n'ont pas partagé originairement, touchant les Elohim, les opinions si peu claires de leurs voisins ». Nous n'avons rien à objecter, mais voilà un doute qui pourrait le mener loin, dangereusement loin.

Mais rassurons-nous. Il ne le mènera pas trop loin. Si les mythologies parlent de gigantesques dieux-aigles, c'est en rapport étroit avec l'*Esprit des Dieux* « Rouach Elohim », qui plana sur les eaux primordiales à la manière d'un immense oiseau couvant ses œufs (p. 20); et s'il est question dans la religion hellénique du bon serpent Agathodémon qui préside à la science, à la divination et à la médecine, c'est que le serpent conversa avec notre mère Ève et que la verge d'Aaron se métamorphosa en serpent (p. 21).

Ces aperçus seront suffisants pour définir l'esprit et la méthode du livre et pour le recommander à ceux qui accordent de la valeur à ces rapprochements ingénieux. Notez qu'on pourrait tout aussi logiquement renverser le rapport et soutenir que le Rouach Elohim de la *Genèse*, le serpent d'Ève et la verge d'Aaron sont autant d'échos de vieilles conceptions mythiques antérieures. Mais on se gardera bien de procéder ainsi, du moins si l'on approuve le curieux raisonnement que nous cueillons à la page VIII de la préface :

« Les erreurs souvent monstrueuses que nous découvrons dans le polythéisme sont la preuve qu'il exista avant elles une vérité qui n'émana point de l'esprit humain. Sans quoi, je vous le demande, en vertu de quelle norme les mythes païens nous apparaîtraient-ils erronés? A quelle vérité les comparerions-nous pour juger de leur plus ou moins grande fausseté? Le mensonge comme la laideur existeraient-ils s'il n'y avait une vérité et une beauté normales antérieures à eux? Assurément non. Ils naissent du contraste : le premier avec le vrai, le second avec le beau. »

D'où il suit que plus nous trouverons d'absurdités dans l'ancien polythéisme, plus nous devrons être convaincus de l'existence antérieure d'une vérité révélée aux premiers hommes. D'autres auraient dit tout simplement que l'esprit humain dut grandir et s'éclairer avant d'être sensible aux monstruosités irrationnelles et immorales des religions primitives, et le fait est que, dans l'antiquité civilisée et antérieurement au christianisme, il ne manqua pas d'esprits éminents qui se détachèrent ou se moquèrent des superstitions traditionnelles. Mais décidément l'instrument logique dont nous nous servons et celui dont joue M. Petitot ne rendent pas les mêmes sons. Ils ont été accordés sur un ton différent, et nous ne parviendrons jamais, je le crains, à les mettre d'accord.

ALBERT RÉVILLE.

Digitized by Google

Historisch-critisch Onderzoek naar het ontstaan en de Verzameling van deBoeken des Ouden Verbonds. (Etude historique et critique de la formation et de la réunion des livres de l'Ancien Testament), seconde partie : *Les livres des Prophètes* par A. Kuenen, professeur à l'Université de Leide. — 2e édition revisée, Leide, 1889.

Nous venons, un peu en retard, signaler aux amis de la critique biblique le nouveau volume que M. le professeur Kuenen a publié et qui contient une savante, minutieuse introduction aux livres classés sous la dénomination habituelle des Prophètes. On sait qu'on entend par là cette remarquable collection d'écrits qui contiennent ce que nous possédons de plus authentique et de plus sûr concernant la vie politique et religieuse de l'ancien Israël. Tous ces écrits, ou du moins presque tous, sont en rapport intime avec des circonstances de temps et de lieu qu'ils éclaircissent, de même qu'ils en reçoivent à leur tour un relief et un cachet de réalité des plus accusés.

Cette impression est devenue bien plus forte depuis que, s'émancipant d'un point de vue traditionnel beaucoup trop étroit, la critique en a fini avec le préjugé qui ne voyait dans les prophètes d'Israël que des diseurs d'oracles ambigus, destinés à annoncer à des lecteurs qui n'y comprirent rien les événements futurs de l'histoire évangélique. On se rappelle que Pascal trouvait quelque chose de divin dans cette obscurité des prophéties. Elle permettait aux croyants de consolider leur foi et aux incrédules de s'endurcir dans leur incrédulité. Parlez-moi des pessimistes pour trouver à tout un bon côté, et les railleurs de la Grèce antique avaient bien tort de se moquer des *loxies* d'Apollon Delphien.

La réalité est que les prophéties rassemblées dans l'Ancien Testament sont pour la plus grande partie des adresses composées en vers ou en prose lyrique pour censurer, réveiller, menacer ou consoler un peuple que leurs auteurs tiennent pour coupable et qui, dans tous les cas, est malheureux ; que ces adresses, provoquées par l'état de fait au milieu duquel vivent les prophètes, sont inspirées par des principes religieux très ardents de monolâtrie, de monothéisme même, et de pureté morale, et que, lorsqu'elles parlent de l'avenir, c'est en conséquence de ces principes et dans des aperçus généraux qui n'ont rien de commun avec les faits concrets ni avec les détails de l'histoire évangélique.

Nos lecteurs savent avec quelle indépendance à la fois et quelle sympathie pour ces remarquables productions du génie d'Israël, le célèbre professeur de Leide traite les questions critiques relatives aux prophètes. Bien que cette seconde édition contienne quelques modifications des résultats présentés dans la première, les conclusions demeurent en général les mêmes, ainsi que la méthode. Il en était autrement de la première partie consacrée aux livres dits mosaïques et aux livres historiques. Surtout en ce qui concerne les premiers, le Pentateuque, ou, pour mieux dire, l'Hexateuque, puisqu'on y joint le livre dit de Josué, M. Kuenen s'était vu amené à se rapprocher beaucoup de la théorie préférée

Digitized by Google

par MM. Reuss et Wellhausen, et la seconde édition de cette première partie est, ou à peu près, une refonte totale.

Ce terme serait très exagéré en parlant de la seconde édition de la partie qui traite des Prophètes. Du moins nous ne pouvons signaler aucune conclusion nouvelle de grande importance. M. Kuenen reste d'ailleurs fidèle à sa méthode qui, selon nous, est la bonne. Elle consiste à mettre en rapport intime chacun des fragments dont le recueil se compose avec l'horizon politique, religieux et social que chacun d'eux suppose ou postule. C'est ainsi qu'on réforme d'une main sûre une tradition formée en dehors de tout sens critique et manifestement erronée, sans donner dans les conclusions excentriques de ceux qui transportent sans motifs suffisants les prophéties dans une période où elles ne sont pas moins en l'air que dans la supposition traditionnelle. A quels efforts d'imagination dut se livrer l'excellent M. Havet pour étager sa thèse favorite que les prophéties étaient des compositions contemporaines des Hasmonéens ! Ce gros paradoxe était chez lui, peut-être à son insu, le résultat du parti pris qui l'empêchait de souffrir que les idées supérieures en religion et en moralité eussent une origine indépendante de l'hellénisme. Ce n'est pas avec de tels procédés qu'on fait de la saine critique, laquelle sera toujours une œuvre de patience, de recherche minutieuse, mais aussi de sens historique.

Il nous sera permis d'espérer que la traduction en français d'une œuvre aussi compacte et aussi laborieuse que cette seconde édition de la critique biblique d M. Kuenen tentera quelqu'un de nos jeunes hébraïsants. Il en profitera lui-même et en fera profiter beaucoup d'autres. Dans tous les cas, la direction de la *Revue d'Histoire des Religions* se fera un devoir de présenter prochainement un résumé des conclusions du savant professeur sur chacun des livres prophétiques qu'il a soumis à sa critique si pénétrante et si impartiale.

ALBERT RÉVILLE.

De brief van Paulus aan de Galatiers, door CRAMER, Hoogleeraar te Utrecht, 1890.

Voici un travail de critique hardie, émané d'un théologien conservateur ! Frappé de l'hypercritique de M. R. Steck (*Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen*, Berlin, 1888), il s'est proposé de sauver l'authenticité de l'épître, en restituant celle-ci dans sa forme originale. Il est parti du texte du Vatican qu'il estime plus près de l'original que le *Sinaiticus* et demande à appliquer franchement la critique conjecturale. Des copistes simples mais ignorants ayant quelquefois altéré le texte au point que les manuscrits ne peuvent plus nous rendre aucun

Digitized by Google

service, il faut se défier de l'exégèse traditionnelle et recourir à l'hypothèse de l'interpolation.

Nous ne pouvons pas reproduire tout ce que M. Cramer considère comme interpolation. Nous nous bornerons à quelques passages afin d'apprécier les preuves que l'auteur fait valoir en faveur de son procédé.

III. 16. Le fameux passage du σπέρμα est une interpolation. Ce n'est pas parce que Paul n'a pas pu raisonner à la façon des rabbins; il était, dit M. Cramer, un enfant de son époque. Mais il y a d'autres objections à faire. Si le σπέρμα est Christ, c'est le Christ qui a recueilli les promesses faites à Abraham : or le Christ n'est-il pas plutôt le contenu de ces promesses, tandis qu'elles s'accomplissent par lui envers les croyants (verset 22)? Puis le verset 17 ne fait plus mention du σπέρμα. Enfin, en ne laissant au verset 16 que les mots : τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι, le verset 17 ne cause pas de difficulté. L'interpolation est due à un passage mal compris de *Rom.*, IV, 13. En adoptant l'interpolation le raisonnement est clair : la volonté de Dieu, exprimée par les promesses faites à Abraham, ne saurait être infirmée par la loi.

Mais ce malheureux σπέρμα, jugé impossible au verset 16, reparaît dans la même acception au verset 19. Celui-ci doit être par conséquent éliminé pareillement. Ce verset d'ailleurs, dit l'auteur, fourmille d'expressions et d'idées que l'on ne saurait attribuer à Paul. Le mot de προσετέθη ne se présente pas ailleurs chez lui. Le τῶν παραβάσεων χάριν ne supporte pas une interprétation raisonnable et résulte du passage mal compris de *Rom.*, V, 20. Il me semble que l'Apôtre énonce la même idée sous une double forme dans les deux passages.

On trouve ailleurs la loi donnée par l'entremise des anges (*Act.*, VI, 38, 53; *Hebr.*, II, 2). Paul n'en parle pas. Mais si cette idée était dans l'air, Paul ne pouvait-il pas aussi l'énoncer? De plus, le ἐν χειρὶ μεσίτου attribue la διατάξις de la loi également à Moïse et aux anges. Enfin ce μεσίτης enfante le fameux verset 20, qui échappe à toute interprétation, ne reçoit pas le développement que Paul aurait donné s'il était l'auteur de ce verset et se trouve enfin sans rapport avec le verset 21. Supprimons donc les versets 19 et 20 et le contexte ne laisse rien à désirer.

III, 26-29, est une interpolation. Incohérence d'idées. Le baptême n'a rien à faire ici, pas plus que l'universalisme. On ne comprend pas ce que signifie ce εἷς ἐν X. I. On est étonné de voir M. Cramer, qui reconnaît à Paul un style abrupt, sans liaison (p. 175), reprocher partout à l'Apôtre des incohérences, si on lui laisse le texte traditionnel.

Le célèbre passage d'Agar, IV 24-27 est également interpolé. Prenons acte de l'aveu de M. Cramer que Paul est un grand allégoriste (p. 212); nous ne devons donc pas répudier le passage au nom de l'allégorie qu'il renferme. Tous s'accordent à retrancher la note marginale : τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστιν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ. Convenons aussi de l'étrange idée de faire dériver les Juifs incrédules de Hagar; de l'obscurité qui entoure la Jérusalem d'en haut, c'est-à-dire l'Église avant la parousie, après elle, la gloire céleste; du peu d'affinité qui existe entre les enfants

Digitized by Google

de la promesse κατὰ Ισαὰκ (v. 28), d'une part, et l'alliance du Sinaï, c'est-à-dire d'Agar, de l'autre ; enfin de la parfaite liaison des idées qui existe entre les versets 23-28 après la suppression des versets 24-27. Ici l'interpolation semble plus que jamais évidente. Et cependant y est-on pleinement autorisé en se rappelant le style abrupt et la passion rabbinique des allégories qui caractérisent l'Apôtre?

Plus nous avançons, plus M. Cramer abonde dans son sens. Plus de la moitié du chapitre v est supprimée. Indépendamment de quelques mots ça et là, nous trouvons l'élimination des versets 5 et 6, où tous les termes sont pauliniens, mais où il y a des combinaisons de mots impossibles, par exemple ἐλπὶς δικαιοσύνης ; comme si on ne pouvait pas admettre une espérance qui résulte de la δικαιοσύνη par la foi. Le verset 6 est trop faible pour une vive attaque contre le judaïsme puisqu'il ne fait mention que de la circoncision ; comme si la circoncision n'embrassait pas aux yeux de Paul tout le judaïsme.

On ne comprend pas la suppression du verset 9 et de l'emprunt qu'un copiste aurait fait de I *Cor.* v, 6. L'Apôtre veut qu'on ne méprise pas les judaïsants, à cause du petit nombre ; ils possèdent des hommes importants, comme semble le prouver le ὅστις ἄν ᾖ du verset 10. Le verset 14 n'est qu'une maladroite réminiscence de *Rom.*, XIII, 8,9 et le verset 15 en est une de II *Cor.* XI, 20. Il faut donc les éliminer. Il faut en faire autant du verset 17, au nom d'une prolixité étrangère à Paul (?) et du verset 18 au nom de la superfluité ; c'est une copie de *Rom.*, VIII, 14. Les versets 22 et 23 sont trop prolixes d'une part et trop incomplets de l'autre pour être de Paul. D'ailleurs, soutenir qu'il n'y a pas de loi qui s'oppose aux fruits de l'esprit, κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος c'est énoncer un non-sens ou une trivialité, un *truism*.

Enfin, au chapitre VI, notre critique élimine les versets 1-6. L'épithète de πνευματικοί ne convient pas à une église, comme celle de Galatie, où la foi était sur le point de déchoir. Il n'est pas probable que Paul se serve du δοκεῖν εἶναί τι avec deux acceptions différentes dans la même épître (II, 6; VI, 3). S'il faut expliquer le verset 4 par la parabole du péager et du Pharisien, il faut dire que Paul s'est bien mal exprimé. Le verset 5 n'est qu'un proverbe, qu'un interpolateur croyait pouvoir placer à propos des fardeaux dont il avait été question. L'exhortation à subvenir matériellement aux besoins des catéchistes trahit évidemment une condition ecclésiastique postérieure à Paul. Enfin le verset 7 se rattache admirablement au verset 25 du chapitre v. L'élimination est ainsi suffisamment justifiée aux yeux de notre auteur. Il oublie cependant qu'en supposant aux versets 7 et 8 une pensée nouvelle, sans rapport avec le verset 6, on se dispense de faire dire au texte l'absurde idée que voici : la perdition éternelle est le salaire de quiconque ne fait pas part de ses biens à celui qui l'enseigne (cf. p. 272).

Les versets 9 et 10 ne trouvent pas non plus grâce sous la plume de notre professeur. Plusieurs termes employés ici ne le sont nulle part ailleurs par l'Apôtre. Le style est terne et tautologique : ἐκκακεῖν et ἐκλύεσθαι sont synonymes. Le rapport avec les versets 7 et 8 n'est qu'apparent : le θερισμός du verset 9 n'est pas le même que celui du 7 et 8.

Digitized by Google

Nous avons tâché de donner une idée du procédé adopté par M. Cramer. Nous nous sommes permis par-ci, par-là, une remarque ou un point d'interrogation. Il s'agit maintenant de se résumer.

Quel est le but de ce commentateur? Frappé de quelques réflexions de l'hypercritique, laquelle prétend prouver l'inauthenticité de l'Épître aux Galates, il a fait, lui, partisan du contraire, des concessions considérables, et s'est résigné à admettre une foule d'interpolations. On peut douter qu'après ces grands sacrifices il ait satisfait ceux qui soutiennent l'inauthenticité et sauvé la tradition.

Mais ce qui ne paraît pas douteux, c'est qu'à l'exception de quelques passages, la justification des interpolations n'est rien moins que décisive. Le raisonnement de Paul manque de logique! Mais est-il bien sûr que Paul ne pût pas se rendre coupable d'une logique défectueuse, surtout en écrivant, comme il le fait ici plus qu'ailleurs, sous l'impression des plus vives émotions. Il se sert de mots et de tournures insolites! Mais avec le peu d'écrits authentiques que nous possédons de lui, peut-on prétendre posséder tout son vocabulaire. Il se répète et son style est plein de redondances? Mais ce style est-il toujours ailleurs clair et net? N'est-il pas habituellement embarrassé? Quelques passages n'ont pas de sens : je le veux bien, mais n'est-il pas possible que le texte soit corrompu? Les grandes *cruces interpretum* ont disparu : mais la suppression sera-t-elle la meilleure solution? Bref, il me semble que le professeur s'est fait une idée de Paul, qu'il y a ajusté l'Épître aux Galates et qu'ainsi il a pu s'écrier ingénument : Toutes les difficultés se sont aplanies devant moi et je comprends l'Épître comme je ne l'avais jamais comprise jusqu'ici!

X.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des Religions. — Les vacances sont terminées. L'automne a ramené à Paris professeurs et étudiants. De tous côtés les cours et les conférences se rouvrent et nos murs sont couverts d'affiches qui annoncent au public les merveilleuses ressources offertes par l'enseignement supérieur, dans la capitale, à tous ceux qui sont animés du désir de s'instruire. L'histoire religieuse, comme nous avons déjà mainte fois eu l'occasion de le constater, occupe une place fort convenable dans ce vaste ensemble. On en jugera par le relevé suivant des cours et conférences qui lui sont consacrés et que nous pourrons compléter dans notre prochaine livraison, lorsque tous les programmes auront été publiés.

Au *Collège de France*, M. *Albert Réville*, professeur d'histoire des religions, continuera, les lundis et les jeudis, à trois heures, l'étude de la religion du peuple d'Israël. Il s'occupera particulièrement des Prophètes.

A l'*École des Hautes Études, Section des sciences religieuses*, les conférences recommencent leurs travaux le lundi 17 novembre. Nous rappelons qu'elles se font à la Sorbonne et qu'il faut se faire inscrire au secrétariat pour y prendre part. Ces inscriptions, d'ailleurs, sont gratuites. Voici le programme arrêté pour le premier semestre de l'année 1890-1891 :

I. Religions des peuples non civilisés. Maître de conférences, M. *L. Marillier* : Étude comparée des mythes de la Nouvelle-Zélande, des îles de la Société et des îles Hawaï, les mercredis, à cinq heures. — Le tabou océanien, les vendredis, à cinq heures.

II. Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne. Directeur adjoint, M. *Léon de Rosny* : Taoïsme. Explication de quelques passages du Tao-teh king. Bouddhisme. Examen des Kau-sô den, non encore traduits dans une langue européenne. Le Parinirvâna, les lundis, à deux heures un quart. — Religions de la Chine. Le Métsianisme et la religion de l'Amour universel. Religions de l'Amérique. Le mythe et le culte de Quetzalcoatl. La légende des Bacab, les jeudis, à deux heures un quart.

III. Religions de l'Inde. Maître de conférences, M. *Sylvain Lévi* : Etude des manuscrits bouddhiques septentrionaux, les mardis et les jeudis, à dix heures et demie.

Digitized by Google

IV. Religion de l'Égypte. Maître de conférences, M. *Amélineau* : Étude sur le papyrus Prisse. La morale égyptienne aux temps des premières dynasties, les lundis, à onze heures. — Les rois hérétiques (suite et fin), les mercredis, à onze heures.

V. Religions des peuples sémitiques. 1. *Hébreux et Sémites occidentaux.* Directeur-adjoint, M. *Maurice Vernes :* Recherches sur l'ancienne religion des Israélites, les simulacres divins, le clergé, les prophètes, les vendredis, à trois heures et demie. — Explication du recueil de prophéties placé sous le nom d'Osée, les lundis, à neuf heures.

2. *Islamisme et religions de l'Arabie.* Directeur-adjoint, M. *Hartwig Derenbourg* : Explication du Coran, avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Beidâwi, d'après l'édition de M. Fleischer, les lundis, à cinq heures. — Étude et classification des divinités de l'Arabie méridionale, d'après les inscriptions sabéennes et himyarites, les mercredis, à quatre heures.

VI. Religions de la Grèce et de Rome. Maître de conférences, M. *André Berthelot :* Les études et travaux relatifs à la mythologie classique depuis la Renaissance, les mardis et les vendredis, à deux heures.

VII. Littérature chrétienne. 1. Directeur-adjoint, M. *A. Sabatier* : Les sources de la vie de Jésus, les jeudis et les samedis, à neuf heures.

2. Maître de conférences, M. *L. Massebieau* : Le martyre de sainte Perpétue et de sainte Félicité à Carthage, d'après les textes latins et grecs, les mardis, à onze heures et les jeudis à dix heures.

VIII. Histoire des dogmes. 1. Directeur d'études, M. *Albert Réville* : Le Socinianisme, ses doctrines et son histoire aux XVIe et XVIIe siècles, les lundis et les jeudis, à quatre heures et demie.

2. Maître de conférences, M. *F. Picavet* : La Scolastique au temps de saint Anselme, de Roscelin et d'Abélard, les mercredis, à trois heures. — Les Seconds Analytiques d'Aristote comparés avec les versions et les commentaires du moyen âge, les jeudis, à une heure.

IX. Histoire de l'Église chrétienne. Maître de conférences, M. *Jean Réville* : Les rapports des Églises chrétiennes avec l'État pendant les trois premiers siècles, les mardis, à quatre heures et demie. — La pédagogie de la Réforme et la pédagogie des Jésuites, les samedis, à quatre heures et demie.

X. Histoire du Droit Canon. Maître de conférences, M. *Esmein* : La procédure criminelle du droit canonique, les mardis à quatre heures et demie. — La question des bénéfices ecclésiastiques aux XIVe et XVe siècles; les conciles de Constance et de Bâle; les pragmatiques sanctions de France et d'Allemagne, les vendredi, à neuf heures et demie.

A la *Faculté de Théologie* (83, boulevard Arago) le programme porte les cours suivants :

1. M. *Ménégoz* traitera l'histoire de la dogmatique, les mercredis, à dix heures, interprétera l'Épître de saint Jacques, les samedis, à dix heures, et

Digitized by Google

commentera, les lundis, à la même heure, les Prolégomènes de la Dogmatique de Schleiermacher.

2. M. *Sabatier* fera l'histoire critique des livres du Nouveau Testament, les lundis et les mercredis, à trois heures, et il expliquera, les mardis, à la même heure, l'Epître aux Galates.

3. M. *Lichtenberger* exposera, les lundis et les vendredis, à deux heures, le système de la Morale chrétienne.

4. M. *Philippe Berger* traitera de l'histoire du peuple juif depuis le retour de la captivité jusqu'aux temps modernes, les mercredis, à neuf heures; les samedis, il expliquera les Psaumes, à neuf heures, et des morceaux choisis de la *Genèse*, à dix heures.

5. M. *Bonet-Maury* exposera l'histoire des précurseurs de la Réforme, les mardis, à neuf heures, et les samedis, à huit heures; il étudiera, les vendredis, à onze heures, les grandes figures de la Réformation française.

6. M. *Viguié* tracera l'histoire de la prédication protestante, les mardis et les vendredis, à dix heures.

7. M. *Vaucher* exposera le système de la catéchétique, les mardis, à onze heures; les vendredis, à deux heures, il expliquera des textes choisis au point de vue homilétique, et, à trois heures, il fera l'introduction à l'étude de la théologie.

8. M. *R. Allier* fera l'histoire de la philosophie moderne, les lundis, à une heure, et les mercredis, à neuf heures. Les vendredis, à neuf heures, il étudiera la psychologie de la conscience morale.

9. M. *Edmond Stapfer* étudiera l'histoire du Canon, les mardis, à neuf heures; les mardis et les vendredis, à dix heures, il dirigera la lecture cursive des livres historiques du Nouveau Testament.

10. M. *L. Massebieau* fera, les lundis, à onze heures, l'histoire générale de la littérature chrétienne pendant la seconde moitié du IIe siècle; les samedis, à onze heures, il étudiera les deux Apologies de Justin martyr et les mercredis, à la même heure, il dirigera des exercices pratiques.

11. M. *Samuel Berger* fera un cours libre sur l'archéologie chrétienne, les vendredis, à huit heures.

A la *Faculté des Lettres*, M. le professeur *Croiset* étudiera les lundis, à trois heures, la littérature alexandrine; M. *V. Henry*, chargé du cours de grammaire comparée, expliquera, le mercredi, à trois heures et demie, la Chrestomathie védique de Bergaigne et Henry et exposera, à cinq heures, d'après les données de l'étymologie indo-européenne, les éléments de l'étude comparée des mythologies de l'Inde, de la Grèce et de l'Italie; M. *Sylvain Lévi*, chargé du cours de sanscrit, étudiera, le mardi, à cinq heures, les relations de l'Inde avec les peuples étrangers à partir de l'ère chrétienne; le samedi, à la même heure, il expliquera les textes de la Chrestomathie de Bergaigne; M. *Berthold Zeller* étudiera, le mardi, à cinq heures, l'histoire de la royauté française et des guerres civiles sous les derniers Valois.

Digitized by Google

Publications récentes. — 1° *A. Regnard. Aryens et Sémites. Le bilan du judaïsme et du christianisme*, I (Paris. Dentu; in-12 de 298 p.). M. Regnard n'est pas tendre pour les Sémites. Dès le faux-titre il nous livre sa profession de foi, dans ce passage emprunté au *Molochisme juif*, de Gustave Tridon, ancien membre de la Commune de Paris : « Les Sémites! c'est l'ombre dans le tableau de la civilisation, le mauvais génie de la terre. Tous leurs cadeaux sont des pestes. Combattre l'esprit et les idées sémitiques, est la tâche de la race aryenne. » Quand on entreprend la comparaison de deux races avec de pareilles dispositions à l'égard de l'une d'entre elles, on ne saurait prétendre à l'impartialité de l'historien. Cependant, à la différence de plusieurs autres antisémites, M. Regnard est parfaitement sincère et il a fait de sérieuses études d'histoire religieuse. Il caractérise les Aryens et les Sémites, étudie les traits généraux de leurs religions, oppose le Dieu d'Israël au polythéisme grec, et termine par une peinture des sociétés grecque et romaine. M. Regnard est passionnément athée et polythéiste, mais, à l'encontre d'un grand nombre d'adversaires de la religion, il a compris que pour l'attaquer avec succès il fallait commencer par l'étudier.

Ce n'est pas ici le lieu d'entamer une discussion avec l'auteur qui serait nécessairement doctrinale plutôt qu'historique. A notre avis son jugement est faussé par un *a priori*. Son livre est un plaidoyer, et non une enquête. Il parle longuement de l'animisme, du polydémonisme et du monothéisme juifs, mais il ne fait pas entrer en compte l'affirmation du triomphe nécessaire de la justice dans la prédication des prophètes. Il exalte la religion aryenne de l'humanité, mais on croirait, à le lire, que Jésus n'a jamais résumé la loi divine en amour de Dieu et amour du prochain. D'autre part, le judaïsme biblique est pour lui tout entier sémitique, comme s'il n'y avait pas eu infiltration d'idées perses et même grecques chez les Juifs, et le christianisme, lui aussi, est mis tout entier à l'actif — ou plutôt au passif — du sémitisme, comme si la doctrine et les pratiques de l'Église ne renfermaient pas une quantité d'éléments empruntés à l'hellénisme ou à l'Orient non sémitique. A force de vouloir poursuivre le juif partout, M. Regnard en arrive à lui reprocher des idées et des rites qui, non seulement, lui sont étrangers, mais qui répugnent profondément à son génie. Il faut reconnaître, d'ailleurs, que sa polémique est pleine de vie et de mouvement et qu'il sait captiver son lecteur.

— 2° *A. Gasquet. Études byzantines. L'empire byzantin et la monarchie franque* (Paris. Hachette; in-8 de 484 p.). Les études relatives à l'empire d'Orient semblent se relever en France. M. Gasquet prend place, par le livre que nous signalons ici, à côté de MM. Rambaud et Schlumberger. Le sujet proprement dit qu'il a traité, est de l'histoire profane plutôt que religieuse. Mais, dans la politique byzantine, les considérations religieuses et ecclésiastiques sont presque toujours étroitement mêlées aux intentions politiques. M. Gasquet le montre fort bien dans son introduction où il trace le portrait de ce qu'était l'empereur grec et décrit ce que ces populations, pénétrées d'esprit oriental, entendaient

Digitized by Google

par la monarchie. L'empereur est le représentant de Dieu, comme les anciens monarques orientaux; il a conclu un pacte avec Dieu comme les rois d'Israël; il est le chef suprême de l'Église comme le sera le tsar dans l'Église russe moderne. Il n'y a pas eu en Orient, comme en Occident, séparation nette et définitive du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. M. Gasquet est amené aussi à faire ressortir que les empereurs d'Orient se considéraient comme les détenteurs légitimes du pouvoir dans le monde entier. Leur politique à l'égard des barbares, de la monarchie franque et à l'égard des papes est déterminée par ce principe.

3° *Pierre Batifol. La Vaticane de Paul III à Paul V, d'après des documents nouveaux.* (Paris. Leroux; in-16 de VIII et 154 p.; 3 fr.). M. Pierre Batifol a repris l'histoire de la Bibliothèque du Vatican à la date où M. Müntz l'avait abandonnée, au pontificat de Paul III, et il la continue jusqu'en 1605, en s'attachant surtout aux cardinaux Sirletto et A. Caraffa. L'histoire de la Vaticane pendant le XVIe siècle touche à chaque instant, par les personnages qu'elle met en scène, à l'histoire ecclésiastique de cette période troublée, non moins qu'à l'histoire de l'humanisme et de l'érudition naissante. On peut même ajouter que c'est à la Vaticane que la cour de Rome du XVIe siècle se présente sous son meilleur jour.

— 4° *R. Reuss. Correspondances politiques et chroniques parisiennes adressées à Christophe Güntzer*, 1681-1685 (Paris. Fischbacher; in-8 de 142 p.). Ces lettres adressées par le résident strasbourgeois à Paris, J. Beck, au syndic royal de Strasbourg, Christophe Güntzer, constituent une sorte de journal des événements, des faits divers et des préoccupations qui se succèdent à la cour du grand roi de 1682 à avril 1685. Elles offrent un intérêt tout particulier pour les historiens ecclésiastiques, parce qu'elles racontent une longue série de mesures vexatoires et de persécutions contre les protestants pendant ces années immédiatement antérieures à la révocation de l'Édit de Nantes, où l'on s'efforçait de supprimer le protestantisme afin d'être plus à l'aise pour déclarer qu'il avait disparu du royaume.

— 5° *Ch. Dardier* et *A. Picheral. Paul Rabaut. Ses lettres à divers, avec notes, pièces justificatives et nouvelle préface* (2 vol.). M. Dardier, bien connu par le zèle infatigable avec lequel il remet au jour tous les documents inédits qui touchent à l'histoire du protestantisme pendant la période de persécution, se propose de donner dans ces deux volumes la suite de la correspondance de Paul Rabaut dont il a publié la première partie en 1884, sous le titre de *Lettres de Paul Rabaut à Antoine Court*. Il a recueilli plus de trois cents lettres qui vont de l'an 1744 à 1792. Comme Rabaut a été mêlé à tous les événements, gros ou petits, qui se sont passés dans le protestantisme de langue française à cette époque, sa correspondance est une mine précieuse de renseignements pour l'histoire des églises du désert, et le commentaire de MM. Dardier et Picheral ne peut manquer de fournir tous les éclaircissements nécessaires. L'ouvrage est mis en souscription chez Fischbacher (33, rue de Seine), au prix de 10 francs.

L'histoire des religions dans les Revues françaises. — 1° Il faut

Digitized by Google

mentionner tout d'abord parmi les articles publiés pendant ces derniers mois dans nos périodiques français, le lumineux rapport de M. *James Darmesteter*, présenté à la Société asiatique dans sa séance du 26 juin 1890 et publié dans le *Journal asiatique* (juillet-août). Ce rapport embrasse les années 1888-1889-1890 et n'occupe pas moins de 162 pages. Il commence par une triste revue des pertes que la Société a faites : MM. Hauvette-Besnault, Abel Bergaigne, Gustave Garrez et le jeune Georges Guieysse, mort au sortir de l'enfance, trop tôt pour avoir pu faire ses preuves comme orientaliste, mais non pour justifier les hautes espérances que ses maîtres fondaient sur lui; puis M. Pavet de Courteille, avec qui l'étude du turc oriental a disparu, M. Amiaud, qui n'a pas été remplacé dans sa conférence d'assyriologie à l'École des Hautes-Études, M. Maurice Jametel, M. P. de Jong (d'Utrecht), enfin M. Michel Amari. Heureux parmi ces maîtres, ceux qui laissent après eux des élèves capables de continuer leur œuvre! Mais, pourquoi faut-il qu'à chaque instant, chez nous, les maîtres, les initiateurs dans un ordre quelconque des études scientifiques, n'aient pas de disciples! Il faut espérer qu'avec la nouvelle organisation de l'enseignement supérieur il n'en sera plus ainsi. Et ce qui légitime à quelques égards cet espoir, c'est l'expérience des heureux résultats déjà acquis par l'École des Hautes-Études et par les conférences fermées de nos Facultés.

La suite du rapport de M. Darmesteter est consacrée à un rapide examen des travaux publiés en français dans le domaine des études orientales, depuis ceux qui concernent l'Inde jusqu'à ceux qui ont pour objet le Japon et la Malaisie. L'histoire des religions est directement ou indirectement intéressée à la plupart de ces travaux, soit parce que les documents d'ordre religieux prédominent dans l'ensemble des textes orientaux, soit parce que ces civilisations orientales, éloignées de nous dans le temps et dans l'espace et dont les détails nous échappent le plus souvent, nous intéressent surtout par leurs conceptions générales du monde et de la destinée humaine, c'est-à-dire par leurs idées religieuses. N'est-ce pas là, en effet, la résultante de tous les efforts d'une société humaine Quelle place l'homme occupe-t-il dans ce monde, dans quel rapport se trouve-t-il avec l'univers et avec les principes directeurs de l'univers, quelle est la règle de vie dont il doit s'inspirer? Les réponses à ces questions sont, en dernière analyse, l'expression suprême de chaque époque et de chaque civilisation. Tous ceux qui s'intéressent à nos études auront grand profit à lire le rapport du savant secrétaire de la Société asiatique, d'autant plus qu'il joint à la solidité du fond le charme d'un langage vraiment français.

— 2° Dans la *Revue des Deux-Mondes* deux articles, relatifs à nos études, ont été remarqués, l'un de M. *E. Schuré*, *Le Mont-Saint-Michel et son histoire*, l'autre du *P. Didon*, *La critique et l'histoire dans la vie de Jésus-Christ*. Le premier est un roman, écrit avec ce style chaleureux, imagé, orchestré, dont M. Schuré a le secret, mais reproduisant avec tous ses défauts la méthode déplorable dont l'auteur s'est inspiré dans son livre « Les grands Initiés ». Il importe que la science des religions, en France, ne soit pas rendue responsable

Digitized by Google

de ces fantaisies d'une brillante imagination qui n'a pas la moindre notion de la méthode historique.

On ne saurait en dire autant du P. Didon. Il sait ce que c'est que la critique et la véritable méthode historique. Il les définit excellemment, mais c'est sans doute pour mieux faire ressortir qu'il ne les observe pas. A quoi bon d'ailleurs? Le véritable principe dont s'inspire l'éloquent dominicain est formulé par lui, à la page 550 : « Le premier, le grand tort de la critique moderne, protestante ou incrédule, dans le travail immense et opiniâtre qu'elle a consacré aux documents évangéliques, depuis le XVIIIe siècle, en France, en Angleterre, en Suisse et en Allemagne surtout, a été de traiter ces documents comme une lettre morte. Elle a sciemment oublié qu'ils n'étaient point des livres tombés dans le domaine public, mais la propriété inaliénable de l'Église catholique. Alors même que, pour elle, l'Église n'était pas une institution divine, ayant reçu de son fondateur la garde infaillible de sa parole écrite ou orale, pouvait-elle méconnaître sa haute valeur comme société organisée?..... La tradition indéfectible d'une religion comme celle de Jésus, s'enchaînant sans interruption depuis dix-huit siècles, laissant à chaque siècle l'empreinte vigoureuse de sa foi, dans des ouvrages sans nombre, éminents par la doctrine qu'ils exposent, par les vertus qu'ils enseignent et par le génie qui les conçoit, — une telle tradition peut-elle être légèrement écartée? N'est-ce pas une force puissante? Et puisque cette tradition est la gardienne vivante des Évangiles, n'est-ce pas à elle qu'il faut avoir recours, en bonne, en impartiale critique, pour les comprendre, pour savoir leur origine et leur teneur? »

Et encore, page 544 : « Certes la raison est libre de refuser sa foi à la parole de l'Église comme à celle des apôtres et à celle de Jésus; mais je ne comprends plus qu'elle vienne dire aux auteurs des livres eux-mêmes ou — ce qui est la même chose — aux gardiens fidèles de ces ouvrages : vous ne savez ce que vous écrivez et ce que vous lisez. En vérité, qu'en peut-elle connaître? »

Alors à quoi bon l'étude critique des documents? Comme le dit fort bien le P. Didon (p. 523) : « La critique est l'exercice même de la faculté essentielle de tout être raisonnable, le jugement. Critiquer et juger sont deux termes synonymes; car le jugement, comme la critique, a pour objet de discerner le le vrai du faux? » — Mais, puisque l'Église, par la tradition dont elle est dépositaire, me dicte mon jugement, avec une autorité infaillible, qu'ai-je besoin d'entreprendre moi-même le travail critique? Puisqu'elle a départagé le vrai du faux, sans qu'il soit possible d'y rien changer, quelle utilité y a-t-il à faire le même travail? Il y a quelque puérilité à inviter des hommes sérieux à mettre en discussion ce qui est déjà jugé sans appel.

Malgré tout son talent, malgré la magie d'un style vraiment éloquent, le P. Didon ne réussit pas à cacher aux lecteurs sans parti pris, que l'appareil critique dont il a doté sa vie de Jésus, n'est qu'un instrument apologétique. Aussi bien ses deux volumes sur *Jésus-Christ* ne sont-ils qu'une brillante réédition des arguments que l'on trouve dans tous les écrits similaires des écrivains soumis

Digitized by Google

à l'Église. La forme est neuve; l'encadrement est moderne — et ce n'est pas ce qu'il y a de moins piquant — le fond n'apprend rien de nouveau à ceux qui connaissent la question. Mais nous reviendrons prochainement sur l'œuvre tout entière.

— 3° Dans la *Revue des Études Juives* (juillet-août) nous avons remarqué l'article de M. *Loeb* sur la *Littérature des pauvres dans la Bible*. Cet article est spécialement consacré aux *Psaumes*. Pour M. Loeb aucun Psaume n'est antérieur à l'exil ni postérieur à l'avènement des Macchabées (de 589 à 167). Le sujet qui, au fond, leur est commun à tous est la lutte du Pauvre contre le Méchant. Ce pauvre, c'est le fidèle humble, idéaliste, rêveur, renonçant volontairement aux grandeurs, se complaisant dans sa souffrance, c'est le malheureux. M. Loeb relève successivement tous les traits qui, dans les Psaumes, caractérisent le Pauvre et le Méchant.

La thèse, soutenue par M. Loeb à la suite de l'historien Graetz, mais avec beaucoup plus de portée, mérite d'être examinée. Mais il faut se garder en pareille matière d'être dupe des mots. Une expression inexacte risque de dégénérer en une théorie fausse, si elle devient le texte d'une série de développements. Le « Pauvre » de M. Loeb n'est pas nécessairement un pauvre; c'est le fidèle malheureux. On avait coutume de l'appeler « le Juste » et cette qualification est singulièrement plus conforme à l'idéal moral des Juifs. M. Loeb lui-même reconnaît que son « Pauvre » est presque partout identique au « peuple juif », au peuple juif fidèle bien entendu. D'autre part, l'idée que ces « Pauvres » auraient formé des associations, presque des confréries, aurait besoin d'être établie et non pas simplement suggérée. M. Loeb ne l'affirme pas, mais on sent fort bien qu'elle hante son esprit au cours de son travail tout entier. Il y a là plutôt matière à discuter qu'une solution à enregistrer.

A noter aussi le premier article de M. *Israel Lévi* sur *Le Juif de la légende*, qui sera suivi de plusieurs autres. M. Lévi, dont la compétence en histoire des juifs au moyen âge est bien connue, se propose de suivre dans ces articles la naissance et le développement des légendes dont les Juifs sont les héros, à moins qu'ils n'en soient, comme il arrive plus fréquemment, les victimes.

— 4° Le *Bulletin de Correspondance Hellénique* de mai-décembre 1890 renferme une précieuse contribution à l'histoire des institutions religieuses en Grèce, le grand et savant mémoire sur les *Comptes et Inventaires des temples Déliens en l'année 279*, de M. Homolle. Il donne d'abord le texte complet de l'inscription, ensuite un abondant commentaire qui ajoute de nouveaux et précieux renseignements à ceux qu'il avait déjà publiés dans le Bulletin de 1882 sur les comptes de l'année 280. Les travaux de ce genre sont ce qu'il y a de plus utile à faire en ce moment pour le développement de nos connaissances sur la vie religieuse chez les Grecs et l'on sait avec quelle rare compétence M. Homolle s'en acquitte.

Nouvelles diverses. — 1° Par suite de l'état de santé de plusieurs

Digitized by Google

membres du comité de rédaction et du décès de M. A. Jundt, les *Annales de Bibliographie théologique* ont suspendu leur publication.

— 2° Parmi les thèses récemment soutenues à la Faculté de théologie de Montauban, les suivantes traitent de sujets historiques : *Assalit*, L'idée de la vie future chez les peuples de l'antiquité d'après leur sépulture ; *Blanc*, Samuel Vincent, sa vie, ses ouvrages ; *Derbecq*, La notion du péché dans l'enseignement de Jésus-Christ d'après Matthieu ; *Chabert*, Théologie pastorale de Massillon d'après ses conférences ; *E. Faivre*. La question de l'autorité au moyen âge, Bérenger de Tours ; *F. Faivre*, Isaac de Beausobre, sa vie, ses ouvrages ; *Josselin*, Idée du royaume de Dieu dans les paraboles ; *Lebel*, La place que Jésus revendique dans le royaume des cieux d'après les synoptiques ; *Martin Dupont*, Essai sur l'enseignement religieux d'Esaïe ; *Olivier*, Anselme de Cantorbery d'après ses Méditations ; *Perrelet*, Savonarole ; *Vernet*, Les généalogies de Jésus-Christ.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *E.-G. King. The Asaph Psalms in their connexion with the early religion of Babylonia* (Cambridge. Deighton Bell). Ce livre où sont consignées les conférences faites par M. King en 1889, sous le nom de « Hulsean Lectures », renferme un bon nombre d'hypothèses ingénieuses, souvent très hasardées. Les psaumes d'Asaph seraient nommés ainsi d'après une catégorie de prêtres qui les chantaient aux fêtes de la moisson, dites Asiph, lesquelles se célébraient le septième mois. L'auteur rapproche ce nom du babylonien *asip* qui signifie prophète. Il explique la diversité des noms de Dieu dans l'Ancien Testament par l'emploi variable de ces noms suivant les saisons de l'année. On voit combien toutes ces suggestions sont risquées.

— 2° *J.-R. Harris* et *K. Gifford. The acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas* (Londres. Clay). Cette publication nous fait connaître un document du plus grand intérêt pour l'histoire de la littérature chrétienne primitive, le texte grec des Actes de Perpétue et de Félicité, retrouvé au Couvent du Saint-Sépulcre, à Jérusalem, dans un manuscrit hagiographique attribué par les éditeurs au xe siècle malgré la mention de Siméon Métaphraste dans le titre. On ne connaissait pas encore de texte grec de ces Actes, mais ce qui augmente beaucoup la valeur de la découverte, c'est qu'il y a tout lieu de croire que ce texte est, sinon l'original, du moins le contemporain du texte latin. Celui-ci existe, on le sait, en deux recensions. Le grec correspond à la plus longue et MM. Harris et Gifford sont tentés de le considérer comme primitif. M. Harnack (*Theol. Littz*, n° 16) se prononce nettement en ce sens. La recension latine plus courte a été faite sur le grec et non sur le texte latin plus étendu. Ces résultats ont ceci de de remarquable qu'ils établiraient, par des preuves positives, le caractère grec de la première littérature chrétienne en Afrique.

Digitized by Google

Nouvelles diverses. — 1° Les éditeurs Longman et Cie se proposent de publier incessamment une traduction anglaise du *Lehrbuch der Religionsgeschichte* de M. Chantepie de la Saussaye. La traduction est l'œuvre de Mme Colyer Fergusson, fille de M. Max Müller.

— 2° Le Dr *Wieck*, de Coblence, a entrepris pour l' « Early English Text Society » la publication d'un curieux manuscrit du Bristish Museum (ms. add. 25719), qui contient des Anecdotes pour sermons, traduites en anglais, au xve siècle, de l'*Alphabetum narrationum* latin.

—3° L'éditeur Quaritch (Piccadilly, 15), à Londres, annonce la publication d'une série de volumes, à 5 shellings chaque, sous le titre collectif : *The Saga library*. Ils contiendront la traduction anglaise des œuvres qui forment la première littérature scandinave, les Eddas, l'Heimskringla ou les Chroniques des rois de Norvège, les sagas de Volsunga, d'Éric le Rouge, d'Orkney, etc. Dès à présent, quatorze volumes sont en publication. Sans aller jusqu'à l'enthousiasme des éditeurs, qui assignent à la littérature des Sagas la première place dans l'œuvre littéraire du moyen âge, les amis de l'histoire des religions accueilleront avec satisfaction une publication qui leur fera connaître la littérature scandinave dans son ensemble.

— 4° M. *J. Rhys*, dont M. d'Arbois de Jubainville a analysé le *Celtic Heathendom* dans notre précédente livraison, a publié dans la « Scottish Review » du mois d'octobre un fragment de ses « Rhind Lectures », dans lesquelles il cherche à montrer par l'analyse des noms propres et par l'étude critique de la mythologie celtique que les Iles Britanniques ont eu, jadis, une population appartenant à une race anaryenne. Ces considérations, pour ingénieuses qu'elles soient, ne laissent pas d'être singulièrement hasardées.

— 5° Les délégués de la Clarendon Press ont décidé de publier une série de biographies historiques des Maîtres de l'Inde. Ces biographies seront conçues et disposées de manière à donner une histoire de l'Inde depuis le roi Açoka jusqu'à nos jours.

— 6° D'autre part, MM. Parker et Cie font paraître une série de traductions anglaises des principaux *Pères de l'Église*, de concert avec la « Christian Literature Company » de New-York. L'infatigable Dr Ph. Schaff, de New-York, dirige cette publication avec M. Henry Wace de King's College. La série des quatorze volumes commence par les œuvres d'Eusèbe.

Nécrologie. — Notre collaborateur, M. Édouard Montet, nous communique les lignes suivantes : Sir *Richard Francis Burton*, plus connu sous le nom de Capitaine Burton, qui vient de mourir à Trieste, où ses funérailles ont eu lieu le 22 octobre, était né en 1821. Il était merveilleusement doué pour les langues en général et surtout pour les langues orientales : il en connaissait et en parlait une trentaine. Nous avons rarement entendu un Européen aussi maître que lui des finesses de la langue arabe; il ne l'était pas moins des coutumes et des minuties religieuses de l'islamisme. C'était un des meilleurs connaisseurs de cette religion; il s'y était véritablement initié pendant le séj ur de cinq ans

Digitized by Google

qu'il fit dans le Sindh. Ce fut après cette laborieuse préparation qu'il partit, en 1853, pour son fameux voyage à La Mecque, où il pénétra sous le déguisement d'un pèlerin afghan. Il a raconté ce voyage dans son livre, précieux pour l'étude du mahométisme et qui fut en son temps comme une révélation : *Personal narrative of a pilgrimage to El-Medinah and Mecoah* (3 vol. in-8, London, 1855).

Burton avait aussi beaucoup étudié les Mormons; il a publié en 1861 un ouvrage important à leur sujet : *The city of the Saints.*

Nous avons connu Burton vers la fin de sa carrière; c'était un caractère profondément original, un esprit très ouvert et très curieux. Ses connaissances étaient très étendues, et nous n'avons pas été peu surpris de constater que l'illustre voyageur qui découvrit, avec Speke, le lac Tanganyka, s'intéressait vivement aux questions critiques de l'Ancien Testament et à l'histoire religieuse d'Israël.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *A. Dillmann. Der Prophet Jesaia* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T., 5e livr.). Leipzig. Hirzel ; in-8 de XXIX et 544 p. — Les commentaires des livres de l'Ancien Testament connus sous le nom de « Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament », sont depuis longtemps le *vade mecum* classique de tous ceux qui étudient la Bible. Suivant une coutume généralement répandue en Allemagne, les éditeurs, à chaque nouvelle édition, font procéder à une révision de ces manuels afin qu'ils soient toujours au courant des progrès ou des modifications de la science, et, lorsque l'auteur a disparu, ils confient à un savant autorisé le soin de refondre son œuvre. Après un certain nombre de ces rééditions, le manuel, souvent, ne rappelle plus que de loin sa teneur primitive. C'est là ce qui s'est produit pour le commentaire sur Esaïe. Les trois premières éditions (1843, 1854, 1861) ont été rédigées par Knobel, la quatrième par Diestel; voici maintenant la cinquième par M. Dillmann, professeur à Berlin. La supériorité de cette dernière sur les précédentes est incontestable. On y trouve une richesse d'informations très précieuse, sous la forme un peu sèche qui est propre à M. Dillmann, mais avec toute la précision de renseignements et la lucidité de jugement qui le distinguent. Les exégètes apprécieront tout particulièrement l'utilisation des données de l'assyriologie pour l'explication du texte.

— 2° *J. Führer. Ein Beitrag zur Lösung der Felicitasfrage* (Leipzig. Fock ; in-8 de 162 p; 1 m. 60). Sainte Félicité est une des plus anciennes martyres romaines. D'après les Actes de son martyre, publiés par Ruinart à la date du 10 janvier, elle aurait été décapitée, tandis que ses sept fils auraient subi des supplices divers. M. Aubé a contesté l'authenticité de cette tradition. A ses yeux ces Actes sont un pendant du récit de la mère et des sept fils du livre des Macchabées. Cependant il reconnaissait une réelle valeur historique à l'in-

Digitized by Google

terrogatoire des martyrs. M. de Rossi, au contraire, en admet l'authenticité. Il place le supplice de sainte Félicité et de ses fils en 162 et s'appuie sur cette donnée pour établir la chronologie des catacombes. L'étude de M. Führer, publiée récemment, tend à bouleverser les conclusions de l'illustre archéologue. Plus radical que M. Aubé, il refuse toute valeur historique à la *Passio* de sainte Félicité. Dans une dissertation très bien menée, il montre que le texte des Actes ne peut pas être antérieur au VIe siècle, qu'il y a eu fusion entre deux traditions, à l'origine entièrement indépendantes l'une de l'autre, celle de sainte Félicité et celle des sept martyrs qui ne sont devenus ses fils que plus tard. Le document que nous possédons n'aurait donc aucune valeur historique. Il convient de signaler ce travail à cause des qualités de méthode qui le distinguent.

— 3° Parmi les autres ouvrages récents sur l'histoire ecclésiastique ou les antiquités religieuses dont nous avons eu connaissance, il suffira de signaler au passage : *E. Hübner, Roemische Herrschaft in West Europa* (Berlin. Hertz; 6 m.), réimpression d'une série d'articles du rédacteur des tomes II et VII du *Corpus inscriptionum latinarum*, parmi lesquels celui sur les dieux importés en Bretagne par les auxiliaires gaulois et germains, notamment sur Mars Thingous, mérite d'attirer l'attention des hiérographes. — *Th. Müller. Das Konklave Pius IV* (Gotha. Perthes), longue et minutieuse description du conclave de 1559, avec ses interminables intrigues, que l'on fera bien de lire à côté de l'ouvrage de M. Batifol sur la Vatieane, mentionné plus haut, pour juger la cour de Rome au milieu du XVIe siècle. — *A. Conze. Die attischen Grabreliefs* (Berlin. Spemann; 16 p. et XXV pl.; 60 m.), la première livraison d'une importante collection, éditée à Berlin, mais publiée sous les auspices de l'Académie des sciences de Vienne, avec le concours de plusieurs archéologues. — *Noeldeke et Müller. Delectus veterum carminum arabicorum* (Berlin, Reuther; 7 m.), un choix de poèmes arabes destinés aux étudiants et qui fait partie de la série de livres d'étude connue sous le nom de « Porta linguarum orientalium ».

Enseignement de l'histoire des religions. — Nous avons déjà mainte fois exprimé notre étonnement, dans ces Chroniques, de ce que la science des religions ne soit pour ainsi dire pas cultivée dans les Facultés de théologie allemandes, auxquelles l'histoire ecclésiastique et la critique sacrée doivent une part si notable de leurs progrès dans notre siècle. Déjà plusieurs symptômes nous avaient permis d'espérer qu'un changement ne tarderait pas à modifier cette situation regrettable. Il faudra faire une exception désormais en faveur de la Faculté de théologie de Fribourg-en-Brisgau, où M. le professeur Hardy, l'auteur d'un ouvrage récent, *Der Buddhismus nach älteren Pâliwerke*, sur lequel la *Revue* reviendra, enseigne, en même temps que la métaphysique, l'histoire des religions de l'Inde. Cette année l'annonce de son cours porte : « Die Religionen des alten Indien. Die medisch-brahmanische Periode .»

De même nous relevons dans le programme des cours de la Faculté de théologie à Berlin l'annonce d'une conférence sur l'histoire générale des religions par un privat docent, M. Plath.

Digitized by Google

La religion mandéenne. — La « Deutsche Litteraturzeitung » du 11 octobre contient un article très intéressant de M. Wellhausen sur l'ouvrage de M. Brandt dont notre collaborateur, M. J. Halévy, a rendu compte dans la précédente livraison (p. 35 et suiv.). Le savant professeur conteste absolument que la religion chaldéenne ait fourni un apport considérable au Mandaïsme. « Non seulement, dit-il, la religion mandéenne est d'origine juive et chrétienne, mais encore sa spéculation théologique, toute désordonnée, semble avoir emprunté ses principaux hochets au judaïsme. C'est ce que montrent les conceptions de la Memra, Schekina, Merkaba, Hajê, la vigne comme arbre de la vie, les quatre fleuves primitifs, les notions historiques et cosmologiques, les mots en *el* des anges et des démons.... Il est, au contraire, très difficile d'établir un rapport originel avec le chaldaïsme. On ne connaît pas assez la philosophie chaldéenne pour qu'elle puisse servir de terme de comparaison. Les analogies matérielles, signalées par M. *B.*, ne valent le plus souvent que sous réserve d'interprétations forcées (par exemple pour la descente d'Istar aux enfers) et elles ne sont pas convaincantes, parce qu'il n'y a pas d'analogie dans les noms. Cette concordance se trouve, il est vrai, dans les noms des sept esprits planétaires, qui ont une grande importance pour les Mandéens; mais, dans ce cas, elle ne prouve rien, car ces noms étaient devenus depuis longtemps la propriété commune du monde sémitique tout entier, lorsque les Mandéens parurent. D'ailleurs, ils ne connaissent les sept planètes que sous l'aspect de puissances mauvaises, foncièrement hostiles à la vraie religion. C'est une pétition de principe de M. *B.* de prétendre que le baptême, la principale institution de leur culte à laquelle les Mandéens doivent leur nom, est une vieille pratique chaldéenne et non le baptême juif et chrétien. Il en résulte cette autre assertion que le nom du Jourdain, sans cesse répété dans le langage théologique des Mandéens pour désigner toute espèce d'eau courante, ne serait qu'une simple appellation en usage dans l'araméen oriental, n'ayant rien de commun avec la rivière de ce nom en Palestine. Enfin cette thèse oblige l'auteur à contester les rapports historiques avec les disciples du Baptiste et les Nazaréens, dont les Mandéens eux-mêmes se réclament..... Naturellement il faut maintenir fermement, que les Mandéens ne se rattachent ni à la synagogue, ni à l'Église, mais aux *sectes* juives et chrétiennes.

« Ainsi s'explique leur hostilité contre le judaïsme et le christianisme officiels. Il faut noter encore, à ce point de vue, que les évêques mandéens s'appelaient des trésoriers (Ganzibar). »

ITALIE

A. Gherardi. Le lettere di S. Catarina de' Ricci (Florence. Mariano Ricci; in-12 de XXIX et 406 p.). Sainte Catherine de Ricci jouit d'une grande popularité en Italie. Née à Florence en 1519, elle entra, dès l'âge de treize ans, au couvent du Prat, de l'ordre des dominicains. Extases, visions, prophéties, stigmates, commerce fréquent avec le Christ, la Vierge et les anges, tous les

Digitized by Google

privilèges des saints lui furent accordés de son vivant et, après sa mort en 1590, elle fit de nombreux miracles. César Guasti avait publié en 1848 un certain nombre de lettres émanant d'elle, après les avoir corrigées. M. Gherardi en publie beaucoup d'autres, sans les retoucher, et nous révèle ainsi une Catherine de Ricci, administrant fort bien son couvent, femme très pratique en tout ce qui concerne sa famille, et qui forme un piquant contraste avec la visionnaire canonisée.

— Le 4 octobre est mort, à Bregenz, dans le Tyrol, le cardinal *Hergenroether*, archiviste général du Vatican. Ainsi disparaissent, à quelques mois de distance, les deux hommes qui ont le plus marqué dans la controverse scientifique provoquée par la promulgation du dogme de l'infaillibilité du pape. Ce fut le Dr Hergenroether, en effet, qui répondit par l'*Anti-Janus* au *Janus* de Dœllinger. Mais il ne s'est pas seulement distingué comme controversiste. Il a été, au service de l'Église catholique, un historien érudit et fécond. Son « Manuel d'histoire ecclésiastique » est fort répandu. Son livre sur *Photius* est ce qu'il y a de mieux sur le célèbre patriarche de Constantinople. Il a repris et continué l'histoire des conciles de Hefele, retracé l'histoire des papes, étudié le cardinal Maury et publié, pendant les dernières années de sa vie, les *Régestes de Léon X*. Il avait été nommé cardinal en 1879 par Léon XIII, en même temps que le Dr Newman, qui vient de mourir en Angleterre, et l'on ne saurait oublier combien, sous l'impulsion du pape actuel et de son archiviste, les Archives du Vatican sont devenues accessibles pour les savants de tous pays et même de toute religion, au plus grand profit des études historiques.

HOLLANDE

Les directeurs de la *Société de la Haye* pour la défense de la religion chrétienne, dans leur session du 9 septembre 1890 et jours suivants, après avoir prononcé sur les neuf mémoires qui leur avaient été envoyés, ont mis au concours les trois sujets suivants :

I. — Un traité sur *le Livre des Psaumes*, profitant des recherches historico-critiques des dernières années sur l'origine et le caractère de ce livre, dans l'intérêt d'une juste appréciation et d'un bon usage de son contenu.

II. — Qu'est-ce que les divers livres du Nouveau Testament enseignent à l'égard de *la rétribution et de la grâce ?* La réponse à ces deux questions doit arriver avant le 15 décembre 1891.

III. — Une histoire du *Confessionnalisme* dans l'Église réformée des Pays-Bas. La réponse doit arriver avant le 15 décembre 1892. Les auteurs n'indiquent pas leurs noms, mais signent leurs travaux d'une épigraphe, en les accompagnant d'un bulletin cacheté enfermant leurs noms avec la même épigraphe pour suscription. Le prix est de 800 francs environ. L'envoi des mémoires se fait *franco* à M. le secrétaire de la Société, A. Kuenen, professeur de théologie, à Leide.

Digitized by Google

EMPIRE TURC

Husein Aldschisr. Kitâb arrisâlat alḥamîdîja fî ḥakîkat addîjânat al islâmîja waḥakkîjat aschscharî'at almuḥammadîja (1 1|2 medj.). Tel est le titre du plus récent ouvrage d'apologétique publié par les musulmans en faveur de l'Islam. L'auteur est le cheikh Husein Aldschisr, à Tripoli de Syrie. En 524 pages, il réfute toutes les objections que l'on peut élever contre la légitimité de la mission prophétique de Mohammed. Il n'y a pas moins de cent preuves différentes pour établir que le prophète est le Fârakît, c'est-à-dire le Paraclet annoncé dans le quatrième Évangile. La polémique est dirigée principalement contre le christianisme et le matérialisme. L'auteur a remarqué, à certains symptômes, que les occidentaux sont animés aujourd'hui de dispositions plus bienveillantes qu'autrefois à l'égard de l'islam; il ne doute pas que le jour approche où tout le monde civilisé embrassera sa foi. Et ce n'est pas seulement le Coran et l'enseignement religieux de Mohammed qu'il prend sous sa sauvegarde, c'est la civilisation islamique tout entière, avec la polygamie, l'esclavage, les esprits, etc.

Les arguments ne sont guère nouveaux, si les adversaires sont modernes. Mais la mise en œuvre est originale et le langage, au dire de juges compétents, a un caractère familier, actuel, qui lui vaut une grande popularité. La discussion est menée, d'ailleurs, avec ce ton d'autorité propre aux écrivains qui identifient leur pensée avec la révélation divine. M. Martin Hartmann, qui présente cet ouvrage aux lecteurs de la « Deutsche Litteraturzeitung » (n° 37), dit, non sans malice, que, sauf modification de quelques noms et de quelques expressions, une partie de cet ouvrage pourrait figurer aussi bien dans le livre de quelque théologien chrétien, attaquant la société moderne au profit de son orthodoxie à lui.

JAVA

Nous empruntons à une correspondance de Batavia, publiée dans le *Temps* du 26 septembre, le passage suivant :

« Ce qu'il ne faut pas manquer de visiter, c'est le Musée des Antiquités. Il renferme une collection de sculptures provenant de toutes les ruines les plus importantes des Indes néerlandaises ; leur valeur d'art n'est pas toujours en rapport avec leur intérêt archéologique, mais plusieurs ont une beauté très réelle. On ne saurait déterminer la part qui revient aux Javanais dans un art visiblement inspiré par la sculpture hindoue, et il est regrettable qu'ils n'aient laissé que de très rares inscriptions. Les Babads, qui sont leurs plus anciens documents écrits, célèbrent avec incohérence la gloire de leurs princes : ces chroniques de pure fantaisie, à la façon des Pouranas de l'Inde, ne peuvent rien nous apprendre. Quant à la belle littérature javanaise — dont on place l'époque seulement vers les VI° et VII° siècles de notre ère — ses deux chefs-d'œuvre, le

Digitized by Google

poème de Rama et celui de Mintaragan (lequel contient l'épopée fameuse du Brata-Yuda), ne sont que des imitations du Ramayana et du Mahabharata. Toutefois, dans ces ouvrages, les Javanais ont su mêler ingénieusement leurs légendes nationales aux fables de la mythologie hindoue. Et de même leur sculpture offre ceci de particulier, qu'elle associe des dieux hétérogènes et confond leurs attributs.

« Seulement ce n'est pas la représentation des divinités autochtones qu'elle modifie au contact des religions de l'Inde — et cela pour la raison que ces divinités disparurent dès les premiers temps de l'influence du bouddhisme; mais ce sont les dieux du panthéon aryen — et notamment Siva — que l'on voit entretenir avec Bouddha de singulières relations. Tantôt celui-ci maintient sa suprématie, et les personnages mythiques du brahmanisme passent à son service : c'est le cas dans les bas-reliefs du temple fameux de Bôrô-Boudour. Tantôt Siva règne en maître; on le trouve représenté sous ses huit formes (dont l'harmonieuse énumération est contenue dans une prière, au début du drame de Sakountala) : porteur de la massue destructrice, de la conque sonore, du disque resplendissant, ou brahme sacrificateur qui tient à la main la gourde du pèlerin. Souvent une même statue, chargée de plusieurs de ces attributs, évoque un être complexe, doué de pouvoirs multiples. Mais on ne le voit que rarement accompagné de Vichnou, et la seule fois — si mes souvenirs sont exacts — qu'il figure dans la trinité brahmanique, il est représenté comme le dieu souverain. »

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 1er août* : M. *Le Blant* étudie une inscription chrétienne trouvée à Andance (Ardèche). La première partie se compose de deux vers altérés par l'adjonction du mot « diaconus ». Il n'est pas rare de rencontrer dans les inscriptions chrétiennes de semblables fautes de prosodie.

M. *Salomon Reinach* signale une curieuse inscription recueillie par M. Baltazzi à Magnésie du Méandre. Elle comprend : 1° l'histoire d'une députation envoyée par les Magnésiens à l'oracle de Delphes pour le consulter au sujet d'une image de Bacchus trouvée d'une façon miraculeuse sur leur territoire; 2° l'oracle même de la Pythie en quatorze vers hexamètres, qui ordonnait aux Magnésiens d'élever un temple à Bacchus et de demander trois prêtresses à Thèbes pour présider à son culte; 3° l'histoire de ces trois prêtresses, Cosco, Boubo et Thettalé, la mention des trois thiases qu'elles fondèrent à Magnésie et l'indication des endroits où elles reçurent la sépulture. L'une d'elles fut enterrée auprès du théâtre qui, à Magnésie, comme en général dans les villes grecques, était sous le patronage de Bacchus.

— *Séance du* 8 *août* (Compte rendu reproduit d'après le journal *Le Temps*) : M. *Ravaisson* achève la lecture de son mémoire sur la *Vénus de Milo*. De l'étude de la statue, des fragments qui en dépendent et de la configuration de la base, il résulte, d'après lui, qu'elle était groupée avec un second personnage, sur l'épaule duquel posait sa main gauche, et vers lequel s'élevait sa main droite. Ce personnage, d'après la comparaison de nombreux monuments antiques, était semblable à la statue du Musée du Louvre qu'on a longtemps prise pour un Achille, et qui est en réalité un Mars. La composition représentait Vénus apaisant et peut-être désarmant le dieu de la guerre. Elle dut avoir pour premiers auteurs Alcamène et Phidias. On l'appelait la Vénus des jardins parce qu'elle était placée dans la région d'Athènes ainsi dénommée, comprenant le Céramique et l'Aca-

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

démie, où étaient ensevelis les morts illustres et où l'on élevait la jeunesse. Le Mars Borghèse porte à la jambe droite l'anneau qu'on mettait aux captifs. Cette particularité doit faire reconnaître ici, divinisé en Mars, Thésée, fondateur et patron d'Athènes, qui avait subi, pour délivrer ses concitoyens, un esclavage volontaire. Le groupe, conforme dans sa composition et aux idées d'apothéose que rappellent presque tous les monuments funéraires de l'antiquité et à l'idée que les anciens se faisaient de l'héroïsme, représentait donc, par l'union de Vénus identifiée, comme elle l'était souvent, avec Proserpine, et de Thésée, transformé en Mars, la divination finale, couronnement de la vie héroïque. Aussi en fit-on, pendant des siècles, des imitations destinées à orner des sépultures.

M. *Menant* communique à l'Académie la traduction d'un passage des inscriptions hétéennes de Hamath, qui avait résisté jusqu'ici aux tentatives d'interprétation de ses devanciers. Cette traduction est d'autant plus importante qu'elle complète le sens général de l'inscription et qu'elle apporte la confirmation de la lecture du nom de la ville de *Kar-Kemis* (Kar-Kamis), que M. Menant avait présentée dans une séance précédente.

— *Séance du* 13 *août* : M. *Digard* établit le caractère apocryphe de la bulle par laquelle Innocent IV aurait interdit l'enseignement du droit romain dans les pays de droit coutumier et défendu d'accorder des bénéfices ecclésiastiques aux professeurs de droit civil. Cette pièce a été forgée en Angleterre.

M. *de Barthélemy* présente le mémoire de M. *Delaville Le Roulx* sur la *Suppression des Templiers*, qui a paru dans la *Revue des questions historiques*.

— *Séance du* 22 *août* : M. *Salomon Reinach* lit une note sur les erreurs historiques provenant du roman d'Hécatée sur les Hyperboréens. Plusieurs auteurs, notamment Tacite, ont pris au sérieux des assertions tout imaginaires du romancier.

— *Séance du* 26 *septembre* (Compte rendu reproduit d'après le journal *Le Temps*) : M. *Le Blant* lit un mémoire intitulé : *Trois statues cachées par les anciens*. Trois célèbres statues ont été tirées de réduits obscurs où les anciens les avaient cachées : la Vénus du Capitole, trouvée dans un mur du quartier de Suburre ; la Vénus de Milo ; le colosse d'Hercule, en bronze doré, dit l'Hercule Mastaï, qui a été trouvé à huit mètres sous terre. En combinant ces faits matériels avec un document écrit au temps où le christianisme devint la religion de l'empire, M. Le Blant est porté à penser que les trois statues précitées avaient été enfouies par des païens restés attachés à leur culte, pour être mises à l'abri de la destruction, que les chrétiens triomphants ne leur auraient pas épargnée. Le document signalé par M. Le Blant date du milieu du ve siècle ; il a pour titre : *Liber de promissionibus et prædictionibus Dei*. L'auteur de ce livre signale, dans les efforts des païens pour sauver leurs idoles, l'accomplissement d'une prophétie d'Isaïe, qui avait dit : « Ils cacheront leurs dieux dans des grottes et dans des cavernes. » Les païens considéraient alors comme une œuvre sainte de soustraire à des mains ennemies les images sacrées de leur culte, de même que, dans les siècles précédents, les chrétiens avaient enlevé précieusement les

Digitized by Google

restes de leurs martyrs. Les païens avaient aussi la croyance que le triomphe de l'Église et la défaite des dieux étaient chose éphémère. Pour eux, les jours du christianisme étaient comptés. Des vers grecs de forme prophétique, semblables à ceux des sibylles, annonçaient qu'après trois cent soixante-cinq ans, la foi du Christ, victorieux par certains maléfices de saint Pierre, disparaîtrait et que les dieux retrouveraient alors leurs dévots et leurs temples.

M. *Grellet-Balguerie* lit un mémoire tendant à établir que l'ère de l'Incarnation a été usitée en France, dès le commencement du VIIe siècle, contrairement à l'opinion généralement admise que cette ère n'est entrée dans nos mœurs que dans la seconde moitié du VIIIe siècle. M. Grellet-Balguerie cite à l'appui de sa thèse, des chartes, des actes privés, des chroniques, des inscriptions tumulaires.

— *Séance du 10 octobre* : M. *Menant* annonce que M. Sayce a reçu divers estampages d'inscriptions hétéennes, relevées par MM. Ramsay et Hogarth en Cappadoce. L'interprétation de ces textes, à peine commencée par M. Sayce, a confirmé le sens attribué, d'une façon absolument indépendante, par M. Menant à un signe jusqu'à présent inexpliqué et qui signifie : *construire* ou *construction*.

M. *Daubrée*, de l'Académie des sciences, signale un mémoire de M. *Brezina*, dans le « Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien », sur les représentations des météorites par les anciens. Ces pierres étaient vénérées, parce qu'elles étaient censées provenir des étoiles où habitaient les dieux. Ce sont surtout des pierres coniques (à Chypre, en Syrie, etc.).

II. Journal asiatique. — *Juillet-août* : *James Darmesteter*. Rapport sur les travaux du conseil de la Société asiatique pendant les années 1888-1890.

III. Mélusine. — *Septembre-octobre* : *H. Gaidoz*. L'opération d'Esculape. — *J. Tuchmann*. La fascination; moyens d'acquérir le pouvoir fascinateur. — *H. Gaidoz*. Le solarisme boulangiste. — *I. Lévi*. La légende d'Alexandre dans le Talmud. — *J. Karlowicz*. La mythologie lithuanienne et M. Veckenstedt.

IV. Revue des traditions populaires. — *Août* : *P. Sébillot*. Les mollusques. — *L. Pineau*. Les villes disparues. — *L. Sichler*. Mœurs et coutumes du mariage chez les Permiens. = *Septembre* : *G. Dumoutier*. Astrologie des Annamites. Prévision du temps et des événements politiques par l'examen du Soleil, de la Lune et de la Grande Ourse. — *A. Bon*. Superstitions auvergnates. Cantal. — *R. Basset*. La chanson de Bricou. — Une fable de Florian et le mythe d'Orion. — *Destriché*. Traditions et superstitions de la Sarthe. — *Bogisic*. Saint-Blaise.

V. Revue d'Ethnographie. — *VIII*. 3 : *R. Verneau*. Habitations, sépultures et lieux sacrés des anciens Canariens.

VI. Revue chrétienne. — *Août* : *E. Bersier*. De l'état primitif de l'homme. — *E. de Pressensé*. Vinet et la question ecclésiastique. La fondation de l'Église libre (voir le n° suiv.). = *Septembre* : *Suchard*. Moïse hygiéniste. = *Octobre* : *A. Sabatier*. Nos Facultés de théologie et les futures Universités.

Digitized by Google

— *E. de Pressensé*. Le développement de la pensée de Vinet. — *E. Maury*. Moines d'Irlande.

VII. La Vie chrétienne. — *Août* : *Dardier*. Essai sur l'histoire du culte réformé. = *Octobre* : *P. de Magnin*. Adam est-il le premier homme?

VIII. Revue du christianisme pratique. — *Septembre* : *Koenig*. Du rôle social des prophètes en Israël. Amos de Tékoa. — *J. Néel*. La Bible, livre d'éducation populaire.

IX. Revue des Deux-Mondes. — 1er *août* : *E. Schuré*. Le Mont-Saint-Michel et son histoire. = 1er *septembre* : *J. Bertrand*. Blaise Pascal. Les Provinciales. = 1er *octobre* : Le Père *Didon*. La critique et l'histoire dans une Vie de Jésus-Christ. = 15 *octobre* : *Sully-Prudhomme*. Le pyrrhonisme, le dogmatisme et la foi dans Pascal. — *H. Baudrillart*. Olivier de Serres, son rôle dans les guerres de religion.

X. Revue celtique. — *Octobre* : *Kuno Meyer*. La plus ancienne version du Tochmarc Emire ou demande en mariage d'Emer par le héros Cuchulainn. — *J. Loth*. Saint Branwalatr. — *D'Arbois de Jubainville*. Conversion de Maelsuthain. Sur un passage du Mabinogi de Kulhwch et Owen.

XI. Revue africaine. — *N*o 196 : *Trumelet*. Les problèmes religieux du Chikh Mihiar.

XII. Revue des questions historiques. — *Juillet* : *A. Lecoy de la Marche*. La prédication de la croisade au XIIIe siècle. — *G. Delaville Le Roulx*. La suppression des Templiers. — L'abbé *L. Bourgain*. Contribution du clergé à l'impôt sous la monarchie franque. = *Octobre* : *Noël Valois*. L'élection d'Urbain VI et les origines du grand schisme d'Occident. — *H. de la Ferrière*. Les dernières conspirations du règne de Charles IX. — *G. Fagniez*. Le Père Joseph et Richelieu. La déchéance politique et religieuse du protestantisme et la première campagne d'Italie. — *Paul Allard*. Saint François d'Assise et la féodalité. — L'abbé *Douais*. L'Université de Paris au XIIIe siècle.

XIII. Annales de la Faculté des lettres de Caen. — *VI*. 1 : *J. Denis*. Retour à la superstition dans les trois premiers siècles de notre ère.

XIV. Revue des études juives. — *N*o 40 : *J. Loeb*. La littérature des Pauvres dans la Bible. I. Les Psaumes (voir notre Chronique). — *J. Halévy*. Recherches bibliques. La correspondance d'Aménophis IV et la Bible. — *L. Duchesne*. Note sur le massacre des chrétiens himyarites au temps de l'empereur Justin. — *J Derenbourg*. Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe (suite). — *H. Graetz*. La police de l'inquisition d'Espagne à ses débuts. — *Neubauer*. Yedaya de Béziers. — *I. Lévi*. Le Juif de la légende. — *Moise Schwab*. Inscriptions hébraïques à Issoudun et à Senneville. — *M. Kayserling*. Les hébraïsants chrétiens du XVIIe siècle.

XV. — Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français. — *Juillet* : *A. Lods*. Le pasteur Kilg et les Églises protestantes de l'ancienne principauté de Montbéliard pendant la Révolution. — *Ch. Frossard*. Les Huguenots en Bigorre. — *J. Roman*. Tentatives pour amener l'abjuration

Digitized by Google

des gentilshommes protestants du Haut-Dauphiné (1622-1626). = *Août* : *Ch. Read.* La réponse de Mme de Maintenon, consultée par Louis XIV, sur un mémoire concernant les Huguenots. — *N. Weiss.* A propos de la Saint-Barthélemy. — *G. Fagniez.* Mémoire adressé à Richelieu par le ministre Codur (1624). — *H. Guyot.* Les Jésuites et les biens des réfugiés à Metz. — *F. de Schickler.* Le réfugié Jean Véron, collaborateur des réformateurs anglais (voir le numéro suivant). = *Septembre* : *O. Douen.* Les Girardot à l'époque de la Révocation. — *A.-J. Enschedé.* Les Vaudois dix ans après la glorieuse rentrée. — *Weiss.* Nouveaux convertis de La Rochelle et du Poitou en 1735.

XVI. Revue politique et littéraire. — 16 *août* : *Clermont-Ganneau.* Les antiquités sémitiques (leçon d'ouverture au Collège de France). — *A. Barine.* Les mémoires d'un prélat (l'internonce à Paris pendant la Révolution).

XVII. Bulletin de correspondance hellénique. — *Mars-avril* : *M. Holleaux.* Fouilles au temple d'Apollon Ptoos. — *G. Radet.* Inscriptions de la région du Méandre. — *G. Fougères.* Fouilles de Mantinée. — *Paton.* Inscriptions de Rhodes. — *P. Foucart.* Inscriptions de la Carie (temple d'Artémis). = *Mai-décembre* : *Th. Homolle.* Comptes et inventaires des temples Déliens en l'année 279. — *Th. Reinach.* Le temple d'Hadrien à Cyzique (lettre à M. de Rossi). — *Doublet* et *Deschamps.* Inscriptions de Carie.

XVIII. Journal des Savants. — *Juillet* : *E. Renan.* De la modernité des prophètes (critique des vues émises par MM. Havet et Vernes). — *H. Wallon.* Marie Stuart. = *Août* : *B. Hauréau.* Les registres de Nicolas IV.

XIX. Annales de l'École des Sciences politiques. — *Juillet* : *de Quirielle.* Pie IX et l'Église de France.

XX. Correspondant. — *Août* : *F. Klein.* Les missions de l'Afrique équatoriale. — *Septembre* : *Meignan* (Mgr). Salomon ; fin de règne. Visite de la reine de Saba. La chute.

XXI. Annales de Bretagne. — *V.* 2 : *S. de la Nicollière-Teijeiro.* Simon de Langres, évêque de Nantes. = *N° 3*. *Dupuy* et *Charvot.* Journal d'un curé de campagne (1712-1765).

XXII. Revue historique du Maine. — *XXXVII.* 1 : *P. Piolin.* Statuts du chapitre de Saint-Michel-du-Cloître, au Mans, promulgués en 1519. — *L. Froger.* Le budget d'une fabrique au xve siècle. — *P. Moulard.* Monographie de la Chapelle-Rainsouin (Mayenne). — *A. Ledru.* La nuit de la Saint-Julien à la cathédrale du Mans en 1527.

XXIII. Muséon. — *Juin* : *de Charencey.* Prières en langue Mam. — *J.-P. Martin.* Le texte parisien de la Vulgate latine. — *A van Hoonacker.* Néhémie et Esdras. Une nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la Restauration. (Voir août). — *Ph. Colinet.* Les principes de l'exégèse védique d'après MM. Pischel et Geldner. = *Août* : *A. Roussel.* De la prière chez les Hindous.

XXIV. Revue de Belgique. — *Août* : *G. de Lombay.* Au Sinaï. Souvenirs de voyage. = *Septembre* : *A. Gittée.* L'étude du folklore en Flandr

Digitized by Google

= *Octobre* : *P. Hoffmann*. Les sociétés pour la culture morale en Amérique. — *G. Rahlenbeck*. Feu Doellinger. La justification des Templiers.

XXV. Academy. — 16 *août* : *J. Rhys*. The Ogam stones in the isle of Man (Le druidisme y survit sous d'autres noms; voir le numéro suivant.) — *A. Jackson*. Mâdhava and Sâyana = 23 *août* : *A. Sayce*. The gods Zur and Ben-Hadad. (Le premier est un dieu syrien ou palestinien; Ben Hadad représente dans le panthéon syrien le jeune dieu qui accompagne le dieu solaire). — *Chauncey Murch*. The Beni-Hassan cartouches. — *M. Herbert McClure*. The Dahr-el-Bahari mummies (voir le numéro suivant). = 30 *août* : *A. Sayce*. The origin of the Aryans by I. Taylor (voir les numéros suivants). = 6 *septembre* : *Thomas Tyler*. The goddess Kadesh and the semitism of the Hittites. = 20 *septembre* : *A. Sayce*. The Hyksos or shepherd kings of Egypt (à propos de l'ouvrage de M. de Cara : *Gli Hyksôs*).

XXVI. Athenaeum. — 16 *août* : Cardinal Newmann. = 4 *octobre* : *Hogarth* et *Hadlam*. Last notes from Asia Minor.

XXVII. Jewish Quarterly Review. — *III*. 1 : The doctrine of divine retribution : Old Testament (*C. Montefiore*); New Testament (*J. Odgers*); Rabbinical literature (*S. Schechter*). — *J. Dow*. Hebrew and Puritan.

XXVIII. Contemporary Review. — *Septembre* : *W. Meynel*. Card. Newman and his contemporaries. — *Sayce*. Excavations in Judaea. = *Octobre* : *Scott Holland*. H. P. Liddon.

XXIX. Nineteenth Century. — *Septembre* : *M. Hewlett*. A mediaeval popular preacher (à propos des Contes moralisés de Nicole Bozon).

XXX. Dublin Review. — *Juillet* : *de Harlez*. Buddhist propaganda in christian countries. — *Gasquet*. The early history of the mass. — Saint Augustine and his Anglican critics.

XXXI. Scottish Review. — *Octobre* : *C. Conder*. The early christian in Syria. — *J. Rhys*. The mythographical treatment of Celtic ethnology. — *B. Taylor*. The disposal of the dead.

XXXII. National Review. — *Septembre* : *Hagberg Wright*. Russian sects.

XXXIII. Westminster Review. — *Août* : *Cross*. English theology and the fourth gospel.

XXXIV. Universal Review. — *Septembre* : *Grant Allen*. The gods of Egypt.

XXXV. Folk-Lore. — *I*. 3 : *Andrew Lang*. English and Scotch fairy tales. — *C. Burne*. The collection of English folk-lore. — *J. Abercromby*. Magic songs of the Finns. — *S. Schechter*. The riddles of Salomon in rabbinic literature. — *J. Stewart Lockhart*. Notes on chinese folklore. — *J. Jacobs*. Recent research in comparative religion. — Report of the annual meeting.

XXXVI. Journal of the Asiatic Society of Bengal. — *LVIII*. 2 : *Bysack*. Notes on a buddhist monastery at Bhoṭ Bâgân, on two rare and valuable mss. discovered there and on Pûran Gir Gosain, the celebrated Indian Achârya

Digitized by Google

and government emissary at the court of the Tashi Lama, (Tibet, in the last century.

XXXVII. Indian Antiquary. — *Mai* : *Dikshit.* The Romaka Siddhantas. — *Fleet.* Balagamve and Sorab inscriptions of Vinayaditya. — *Wadia.* Folklore in Western India. = *Juillet* : *King.* The aborigines of Sokotra : an ethnological, religious and philological review. = *Août* : *Hoernle.* The Pattavali or list of pontiffs of the Upakesa-Gachcha.

XXXVIII. China Review. — 1890. *N°* 5 : *Parker.* The preaching of the gospel in Japan. — *Alabaster.* The doctrine of the Chi.

XXXIX. Proceedings of the Society of biblical archaeology. — *XII.* 8 : *Tylor.* The winged figures of the Assyrians and other ancient monuments (voir plus haut l'article de notre collaborateur, M. Albert Réville, sur ce travail). — *Ball.* The new Accadian. — *Maspero.* Sur les dynasties divines de l'ancienne Égypte. — *Lefébure.* Sur différents noms égyptiens. — *Le Page Renouf.* The sun-stroke in Egyptian. — *Clarke.* Cypriote and Khita.

XL. Babylonian and Oriental Record. — *IV.* 5 : *Terrien de Lacouperie.* The deluge tradition and its remains in ancient China. — *C. de Harlez.* A buddhist repertory (voir n^os^ suiv.). — *E. Bonavia.* Did the Assyrians know the sexes of the date palms? — *Terrien de Lacouperie.* Stray notes on ancient date palms in anterior Asia. — *Chad Boscawen.* Campaign of Sargon II against Judaea. = *N°* 6 : *Colinet.* Puramdhi is the goddess of abundance in the Rig-Veda = *N°* 7 : *L. Casartelli.* Astôdans and avestic funeral prescriptions. = *N°* 9 : *J. Stuart Glennie.* The traditional deluge and its geological identification. = *N°* 10 : *Terrien de Lacouperie.* The calendar plant of China, the cosmic tree and the date palm of Babylonia. — *R. Brown.* The Yenessei inscriptions, I.

XLI. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. — *XLIV.* 1 : *Wilhelm.* Priester und Ketzer im alten Erân. — *M. Wolff.* Ein Wort ueber Religion und Philosophie nach Auffassung Sa'adjâ al-Fajjûmî's. — *Goldziher.* Die Bekenntnisformeln der Almohaden. = *N°* 2 : *Oldenberg.* Der Abhinihita Sandhi in Rigveda. — *Bang.* Ein Beitrag zur Würdigung der Pahlavi Gâthâs. — *Roth.* Der Bock und das Meer.

XLII. Beiträge z. Kunde d. indogermanischen Sprachen. — *XVI,* 4 : *Harlez.* Avestica (3^e^ art.). — *Oldenberg.* Abel Bergaigne.

XLIII. Zeitschrift für Völkerpsychologie. — *XX.* 3 ; *Biese.* Die poetische Naturbeseelung bei den Griechen. — *Steinthal.* Das periodische Auftreten der Sage.

XLIV. Historisches Jahrbuch d. Gœrresgesellschaft. — *XI.* 3 : *Schnürer.* Der Verfasser der Vita Stephani II im Liber Pontificalis. — *Albert.* Die Confutatio primatus papae, ihre Quelle und ihr Verfasser. — *Fink.* Vehmegerichte und Inquisition.

XLV. Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft. — *III.* 2 : *Haupt.* Waldenserthum und Inquisition im sudöstlichen Deutschland seit der Mitte des XIV Jhs.

Digitized by Google

XLVI. Historische Zeitschrift. — *LXV.* 1 : *Von Heinemann.* Das Pabstwahldecret Nikolaus II und die Entstehung des Schismas vom Jahre 1061.

XLVII. Oesterreichische Monatsschrift f. d. Orient. — *Juin* : *Feigl.* Buddha und Jina. = *Juillet* : *F. u. H.* Vom Aberglauben der Türken.

XLVIII. Ausland. — *N°* 26 : *Von Aurich.* Die Lappen und ihre Sagen (voir les numéros suivants.). = *N°* 27. *Jacobsen.* Steine als Amulette bei wilden und civilisierten Völker. = *N°* 28 : *A...* Irisches Folkore. = *N°* 29 : Antiker Aberglaube ethnographisch beleuchtet. = *N°* 33 : *Fitzner.* Tunesische Volkssagen. = *N°* 35. *Emin.* Negerfabeln. — *Schurtz.* Eine Religion der Urzeit = *N°* 37 : *Krauss.* Burjatische Volksüberlieferungen. — *Quedenfeld.* Bräuche der Marokkaner bei häuslichen Festen und Trauerfällen. = *N°* 39 : *Penka.* Die arische Urzeit im Lichte der neuesten Anschauungen.

XLIX. Zeitschrift f. Volkskunde. — 1890. *N°* 9 *à* 11 : *Von Zingerle.* S. Nicolaus. — *Pfeifer.* Aberglaube aus dem Altenburgischen. — *Rademacher.* Ueber den Geisterglauben und seinen Einfluss auf die religiösen Vorstellungen der Germanen.

L. Globus. — *N°* 11 : *Feistmantel.* Die Secte der Dschains.

LI. Baltische Monatsschrift. — 1890. *N°* 6 ; *Christiani.* Die Gegenreformation in Livland.

LII. Theologische Studien und Kritiken. — 1890. *N°* 4 : *Looss.* Die urchristliche Gemeindeverfassung mit specieller Beziehung auf Loening und Harnack. — *Franke.* Galaterbrief und Apostelgeschichte. — *Loesche.* Die Predigten des Johann Mathesius. — *Buchwald.* Beiträge zu Luther's Schriften aus der Zwickauer Ratsschulbibliothek. — *Koestlin.* Luther's Schreiben an Bugenhagen vom Jahre 1520.

LIII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XII.* 1 : *Reuter.* Graf Zinzendorf und die Gründung der Brüdergemeinde. — *Wilkens.* Geschichte des spanischen Protestantismus im XVI Jhr. Die Litteratur der Jahre 1848-1888.

LIV. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — 1890. *N* 4 : *Hilgenfeld.* Die Johannesapokalypse und die neueste Forschung. — *Görres.* Zur Geschichte der diokletianischen Christenverfolgung. — *Dräseke.* Zu Maximus Planudes. — *Jakobsen.* Zur Kritik der Apostelgeschichte.

LV. Beweis des Glaubens. — *Août* : *Naumann.* Die Uroffenbarung nach biblischer Lehre und heidnischer Irrlehre. — Die Geschichte Josephs und die aegyptischen Denkmäler. — Zum religiösen Dualismus des Lactantius.

LVI. Jahrbücher f. protest. Theologie. — 1890. *N°* 3 : *Krüger.* Die Bedeutung des Athanasius. — *Van der Linde.* Uebersicht der religionsphilosophischen Arbeiten einiger niederländischen Theologen in den letzten 30 Jahren. — *Ph. Meyer* Zwei bisher ungedruckte Enkomien auf den Evangelisten Lukas. — *Görres.* Kirche und Stat von Decius bis zum Regierungsantritt Diokletians (249-284).

LVII. Magazin f. d. Wissenschaft d. Judentums. — *XVII.* 2 : *Behrend.* Der 68e Psalm nach Abfassungszeit und geschichtlichem Inhalt. — *Boer.*

Digitized by Google

Leben und Wirken des Tannaiten Chija. — *Hoffmann*. Priester und Leviten (à propos de l'ouvrage du Dr Vogelstein). — *Zimmels*. Gen. XLIX, 10 — *Kaufmann*. Die Quelle der Fabel von Elia Levitas Taufe.

LVIII. Zeitschrift f. Missionskunde u. Religionswissenschaft. — *V.* 3 : *M. Fischer*. Mohammed und der Islam. — *Meisner*. Wie Jesus-Christus im Koran erscheint. — *E. Faber*. Eine Encyklopädie des chinesischen Wissens. — *J. Happel*. Die Religion in China.

LIX. Archiv. f. Litt. und Kirchengeschichte d. M. A's. — *V.* 4 : *Denifle*. Die Denkschriften der Colonna gegen Bonifaz VIII und der Cardinäle gegen die Colonna. — (Du même). Die Constitutionen des Predigerordens in der Redaction Raimunds von Penafort. — *Ehrle*. Zur Geschichte des pabstlichen Hofceremoniells im XIV Jh. — (Du même). Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik.

LX. Theologische Quartalschrift. — 1890. *N°* 3 : *Belser*. Ueber Johannes den Täufer. — *Schanz*. Die alte und neue Weltanschauung.

LXI. Zeitschrift f. katholische Theologie. — 1890. *N°* 3 : *Arndt*. Das Sectenwesen in der russischen Kirche. — *Grisar*. Rom und die fränkische Kirche, vornehmlich im VII Jh..

LXII. Katholik. — *Août* : *Nirschl*. Die Therapeuten. — *Selbst*. Die Geschichte Davids im Lichte protestantischer Bibelkritik.

LXIII. Studien und Mitteilungen a. d. Benedictiner u. d. Cistercienserorden. — 1890. *N°* 2 : *Leonard*. Das Stift Seckau (1219-1259). — *De Roques*. Regimen et statuta Kouffungensium. — *Wuku*. Die Essener nach Josephus Flavius und das Mönchtum nach der Regel des h. Benedikt.

LXIV. Sitzungsb. d. k. Ak. d. Wissenschaften zu Wien. — *Phil.-hist. Kl., t. CXXI* : *Von Hartel*. Patristische Studien. — *Kakula*. Die Mauriner Ausgabe des Augustinus. — *Manitius*. Beiträge zur Geschichte frühchristlicher Dichter im Mittelalter, II. — *Schenkl*. Bibliotheca Patrum latinorum britannica. — *Krall*. Studien zur Geschichte des alten Aegypten.

LXV. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes. — *IV.* 3 : *Dashian*. Zur Abgarsage (fin). — *Winternitz*. Notes on Srâddhas and ancestral worship among the Indo-european nations. — *Fr. Muller*. Ueber die armenische Bearbeitung der « Sieben weisen Meister ». — *Houtsma*. Zum Kitâb al Fihrist. — *Jacobi*. Anandavardhana and the date of Magha.

LXVI. Nuova Antologia. — 16 *juillet* : *Graf*. La fatalità nella credenza del medievo.

LXVII. Rivista di filosofia scientifica. — *Juillet* : *Tanzi*. Il folklore nella patologia mentale. = *Septembre* : *Morselli*. Sui fenomeni di credulità per suggestione non ipnotica nelle persone sane.

LXVIII. Civiltà cattolica. — *N.* 963 : Le visioni, la medecina e la Chiesa (suite). — Le diavolerie del secolo passato (voir les n^os^ suivants). = *N°* 964 : Il pontificato di S. Gregorio Magno nella storia della civiltà cristiana.

LXIX. Bullet. d. Commissione archeol. di Roma. — *N^os^* 6 *et* 7 :

Digitized by Google

Guidi. Iscrizioni ebraiche recentemente trovate nel Trastevere. — *Lugari*. La serie dei Vicarii Urbis Romae e gli atti di S. Urbano. = *N°* 8 : *Klein*. Di una testa di Perseo.

LXX. Bullett. di. archeologia cristiana. — *N°s* 3 *et* 4 : Priscilla e gli Acilii Glabrioni. — Iscrizioni rinvenute dinanza la Chiesa dei SS. Cosmo e Damiano nella via sacra. — Epitafio metrico della vergine Irene, sorella di Damaso. — Tabernacolo, altare e sua capsella reliquiaria in S. Stefano presso Fiano Romano.

LXXI. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari. —*IX*. 3 : Une série d'études sur saint Jean et la fête de la Saint-Jean en divers pays. — *Ragusa-Moleti*. Canti funebri di popoli e poeti selvaggi o poco civili. — La preghiera a ruota nel Tibet. — *Lumbroso*. Spigolature di usi, credenze, leggende, I-IV.

LXXII. O Instituto. — *Juin* : *A. Bernardino de Menezes*. O clero catholico. — O mosteiro de Sancta-Cruz de Coimbra (documents). — *J. Pereira de Paiva Pitta*. Historia do beneplacito em Portugal.

LXXIII. Theologisch Tijdschrift. — *Juillet* : *H. Oort*. Hozea. (voir septembre). — *J. Matthes*. De boom des levens. — *F. Pijper*. De hervorming bij hare oorsprongen. — *A. Duker*. Geschiedenis der vaderlandsche kerk van 630 tot 1842 (à propos de l'ouvrage de M. Vos).

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

H. Iliowizi. Jewich dreams and realities contrasted with islamitic and christian claims. — Philadelphie. Chez l'auteur ; in-8 de III et 279 p.; 2 d.

N. Weisslovitz. Prinz und Derwisch, ein indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddha's in hebr. Darstellung aus dem Mittelalter, nebst einer Vergleichung der arabischen und griechischen Paralleltexte. — Munich. Ackermann; 5 m. 40.

H. Steinthal. Zu Bibel und Religionsphilosophie. — Vorträge und Abhandlungen. — Berlin. Reimer; in-8 de IV et 237 p.; 4 m. 80.

F. Dubois. Das Buch der Religionen. — Stuttgard. Brennwald; in-8 de XVI et 777 p.; 10 livr. à 1 m.

H. von Rudniki. Die berühmtesten Wallfahrtsorte der Erde. — Paderborn. Schöningh ; 5 m.

CHRISTIANISME

Studia biblica et ecclesiastica. Essays by members of the University of Oxford. Vol. II. — Oxford. Clarendon Press ; in-8 de VIII et 324 p.; 12 sh. 6.

E. H. Jewett. Diabolology : the person and kingdom of Satan (The Bishop Paddock lectures, 1889). — Londres. Dickinson; in-8, 4 sh. 6.

L. Fillion. La Sainte Bible (texte latin et traduction française), commentée d'après la Vulgate et les textes originaux, à l'usage des séminaires et du clergé, t. II. — Tours. Mame; in-8 de 712 p.

L. Fillion et *H. Nicole.* Atlas géographique de la Bible, d'après les documents anciens et les meilleures sources françaises, anglaises et allemandes contemporaines. — Paris. Delhomme; in-4 de VI et 62 p.

J. Wilson. The origin of Scripture on its divine and human sides. — Edimbourg. Macniven ; in-8 de 50 p.; 1 sh.

Armstrong, Wilson et *Conder.* Names and places in the Old and New Testament and Apocrypha, with their modern identifications. — Londres. Palestine Exploration Fund; in-8 de II, 190 et 24 p.; 3 sh. 6.

F. Kattenbusch. Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde, 1re livr.. — Fribourg-en-Brisgau. Mohr, in-8 de VIII et 192 p.; 3 m. 60.

Digitized by Google

C. A. Cornelius. Kristna kyrkans historia under senare delen af medeltiden. — Stockholm. Norstedt; in-8 de 344 p.; 3 kr. 50.

L. Cloquet. Éléments d'iconographie chrétienne. Types symboliques. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 388 p., ill.; 5 fr.

A. Schröder. Entwicklung des Archidiakonats bis zum XI Jh. — Augsbourg. Kranzfelder; in-8 de VIII et 124 p.; 1 m. 80.

A. Levinsen. De tre forste Evangelieskrifters aelde og oprindelse efter indre kjendemaerker. — Copenhague. Schonberg; in-8 de 220 p. 2 kr. 75.

G. Juvenci. Evangeliorum libri IV. Recensuit et commentario critico instruxit J. Huemer (Corpus script. eccles. latinorum, vol. XXIV). — Vienne. Tempsky; in-8 de XLVI et 176 p.; 7 m. 20.

H. Hoskier. A full account and collation of the greek cursive codex Evangelium 604 (Egerton 2610 in the British Museum), with ten appendices. — Londres. Nutt; in-4 de CXVI et 139 p., avec fac-similé; 21 sh.

J. Bourrassé. Histoire de Jésus-Christ d'après les évangiles et la tradition. — Tours. Mame; in-8 de 367 p.

Didon. (Le Père). Jésus-Christ. — Paris. Plon; 2 vol. gr. in-8 de LXXXVIII-438 et 469 p.; 16 fr.

A. Andersen. Marcus-Evangeliets opfattelse af Herrens liv. — Copenhague. Schonberg; in-8 de 334 p.; 4 kr. 25.

J. Friedrich. Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte, Werke desselben Verfassers. — Halle. Kaemmerer; in-8 de 103 p.; 2 m. 40.

H. Burton. The gospel according to S. Luke. — Londres. Hodder; in-8 de 402 p.; 7 sh. 6.

F. Steinmeyer. Beiträge zum Verständniss des Johanneischen Evangeliums. V. Die Heilung des Blindgeborenen durch Jesum. — Berlin. Wiegandt; in-8 de VI et 112 p.; 1 m. 80.

M. Krenkel. Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus. — Brunswick. Schwetschke; in-8 de VII et 468 p.; 9 m.

J. Harris. The calvinistic doctrine of election no part of S. Paul's teaching. — Philadelphia. Porter, in-12 de III et 101 p.; 50 c.

J. Iverach. S. Paul, his life and times. — Londres. Nisbet; in-8 de 216 p.; 2 sh. 6.

C. Vaughan. The Epistle to the Hebrews, with notes. — Londres. Macmillan; in-8 de 340 p.; 7 sh. 6.

W. Brückner. Die chronologische Reihenfolge in welcher die Briefe des N. T. verfasst sind. — Leipzig. Harassowitz; in-8 de XVII et 306 p.; 6 m.

J. Lehmann. Die Auferstehungslehre des Athenagoras. — Leipzig. Wallmann; in-8 de 82 p.; 1 m.

O. Staehlin. Observationes criticae in Clementem Alexandrinum. — Erlangen. Junge; in-8 de 43 p.

J. Ficker. Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Laterans untersucht und beschrieben. — Leipzig. Seemann; in-8 de III et 211 p. vec pl.; 6 m.

Digitized by Google

F. Hümmer. Des h. Gregor von Nazianz des Theologen Lehre von der Gnade. — Kempten. Kösel; in-8 de VIII et 143 p.; 2 m.

A. Maltzew. Die göttlichen Liturgieen unserer heil. Väter Johannes Chrysostomos, Basilios des groszen und Gregorios Dialogos, deutsch und slawisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte. — Berlin. Siegismund; in-8 de XXXIV et 568 p.; 6 m.

E. Amélineau. Les Actes des martyrs de l'Église copte. — Paris. Leroux; in-8 de 319 p.

Sulpicii Severi liber de Vita S. Martini cum epistolis et dialogis. Édition classique par *F. Dübner.* — Paris. Lecoffre; in-18 de VIII et 115 p.

H. Usener. Der heil. Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos. — Leipzig. Teubner; in-8 de XXIV et 210 p.; 4 m.

Saint Avit, évêque de Vienne. OEuvres complètes publiées par *U. Chevalier.* — Lyon. Vitte; in-8 de LXXIX et 372 p.

A. Jahn. Eclogae e Proclo de Philosophia chaldaïca sive de doctrina oraculorum chaldaicorum (1re éd. avec comment.). Accedit hymnus in Deum platonicus, vulgo S. Gregorio Nazianzeno adscriptus, nunc Proclo Platonico vindicatus. — Halle. Pfeffer; in-8 de XII et 77 p.; 6 m.

K. Eberle. Der Tricenarius des h. Gregorius. Eine Abhandlung ueber den kirchlichen Gebrauch der Gregoriusmessen. — Ratisbonne. Pustet; in-8 de 103 p.; 1 m.

C. Douais. S. Germer, évêque de Toulouse au VIe siècle. — Nogent-le-Rotrou. Daupeley; in-8 de 142 p.

F. Kraus. Die christlichen Inschriften der Rheinlande. I. Von den Anfängen des Christenthums am Rhein bis zur Mitte des VIII Jh. — Fribourg-en-Brisgau Mohr; in-4 de X-171 et 8 p.; avec pl.; 30 m.

J. Allen. The monumental history of the early British Church. — Londres. Christian knowledge Soc.; in-12; 3 sh.

G. Loeck. Die Homiliensammlung des Paulus Diakonus, die unmittelbare Vorlage des Otfridischen Evangelienbuchs. — Leipzig. Fock; in-8 de 47 p.

S. Beissel. Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne des XIII Jh. — Fribourg-en-Brisgau. Herder; in-8 de VIII et 148 p.; 2 m.

D. Le Couteulx. Annales ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429. T. VI (1358-1395). — Neuville-sous-Montreuil. Duquat; in-4 de 572 p.

J. Schnitzer. Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Abendmahlslehre des beginnenden M. A's. — Munich. Stahl; in-8 de XVI et 415 p.; 6 m.

J. Chevalier. Mémoires historiques sur les hérésies en Dauphiné avant le XVIe siècle, accompagné de documents inédits sur les sorciers et les Vaudois, I. — Valence. Céas; in-4 de 168 p.

W. Preger. Ueber die Verfassung der französischen Waldesier in der älteren Zeit. — Munich. Franz; in-4 de 73 p.; 2 m. 20.

Digitized by Google

H. Haupt. Waldenserthum und Inquisition im südöstlichen Deutschland. — Fribourg-en-Brisgau. Mohr; in-8 de IV et 126 p. ; 3 m. 20.

J. Wyclif. Sermones miscellanei (t. IV des Sermones). — Londres, Trübner; n-8 de XVI et 530 p.

F. Bevan. Trois amis de Dieu (Jean Tauler, Nicolas de Bâle, Henri Suzo).— Lausanne. Mignot; in-8 de 360 p.; 3 fr. 50.

B. Bess. Johannes Gerson und die kirchenpolitischen Parteien Frankreichs vor dem Konzil zu Pisa. — Marbourg. Ehrhardt; in-8 de 43 p.

L. Stouff. Le pouvoir temporel et le régime municipal dans un évêché de l'empire germanique jusqu'à la Réforme (l'évêché de Bâle). — Paris. Lerose; 2 voll. in-8.

W. Reindell. Luther, Crotus und Hutten. Eine quellenmässige Darstellung des Verhältniss Luthers zum Humanismus. — Marbourg. Ehrhardt; in-8 de VIII et 134 p ; 2 m. 70.

L. Batiffol. La Vaticane. de Paul III à Paul V, d'après des documents nouveaux. — Paris. Leroux ; in-32 de VIII et 159 p.

Le lettere di Santa Catarina de' Ricci, pubblicate per cura di *A. Gherardi.* — Florence. Mariano Ricci; in-12 de XXIX et 406 p.

W. Klöti. Shakespeare als religiöser Dichter. — Zurich. Höhr; in-8 de 107 p. ; 1 m. 70.

Ch. des Granges. Bossuet. Sermon sur l'ambition. Etude critique, littéraire et morale. — Paris. Croville-Morand; in-8 de 27 p.

C. Gilardoni. L'abbaye de Haute-Fontaine et le Jansénisme dans le Perthois. — Vitry-le-François. Tavernier; in-8 de IV et 253 p.; 2 fr. 50.

G. Chabert. Théologie pastorale de Massillon, d'après ses conférences. — Montauban. Granié, in-8 de 76 p.

C. Irwin. A history of presbyterianism in the south and west of Ireland. — Londres. Hodder; in-8 de 364 p.; 6 sh.

G. du Pac de Bellegarde. Coup d'œil sur l'ancienne église catholique de Hollande et récit de ce qu'on a fait, sous Clément XIV, pour concilier cette église avec la cour de Rome. Publié d'après les manuscrits inédits avec quelques annotations par *R. Hooykaas.* — La Haye. Nijhoff; in-8 de IV et 59 p.; 0,60 c.

R. Fugger. Ludwig d'Orléans de la Motte, Bischof von Amiens. Ein Lebensbild aus dem XVIII Jh. — Mayence. Kirchheim; in-8 de VIII et 103 p. ; 1 m.

A. du Saint-Sauveur. Les Carmes déchaussés. Pièces justificatives. — Paris. Poussielgue; in-8 de 319 p.

A. Gründler. Lavater, der Schweizer Pastor und Gelehrte. Ein Lebensbild. — Barmen. Wiemann; in-8 de 28 p.; 30 pf.

Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis, t. VII. — Fribourg-en-Brisgau. Herder; in-4 ; 26 m.

H. Henkel. Gœthe und die Bibel. — Leipzig. Biedermann; in-12 de III et 84 p.; 2 m.

P. Baldassari. Relazione delle avversità e patimenti del glorioso papa Pio VI

Digitized by Google

negli ultimi tre anni del suo pontificato. — Rome. Impr. de la Propagation de la foi : 2 voll. in-8 de VIII-428 et 382 p.

J. de Belloc. Les saints de Rome au XIXe siècle. Vincent Pallotti. — Paris. Tequi ; in-8 de IV et 382 p. ; 3 fr. 50.

F Troxler. Die Päpste des XIX Jh. — Biel. Kuhn ; in-8 de VI et 154 p. ; 1 m. 50.

O. Frotingham. Boston Unitarianism (1820-1850), a study of the life and work of Nathaniel Langdon Frotingham. — New-York. Putnam ; in-12 de IV et 272 p. ; 1 d. 75.

J. Polek. Der Protestantismus in der Bukowina. — Czernowitz. Pardini ; in-8 de 114 p. ; 1 m.

O. Werner. Orbis terrarum catholicus sive totius ecclesiae catholicae et occidentis et orientis conspectus geographicus et statisticus. — Fribourg. Herder ; in-4 de VIII et 266 p. ; 10 m.

J. Bournichon. L'invasion musulmane en Afrique, suivie du réveil de la foi chrétienne dans ces contrées et de la croisade des noirs entreprise par S. E. le cardinal Lavigerie. — Tours. Cattier ; in-4 de 352 p. ill.

Rivista di diritto ecclesiastico del regno ; 1re livr. — Turin ; in-8 de 96 p. ; 15 fr. par an.

H. Ritter. Dreissig Jahre protestantischer Mission in Japan. — Berlin. Haack ; in-8 de XII-126 p. ill. ; 2 m.

A. Steidl. Die Missionen der Kapuziner in der Gegenwart. — Meran. Jandl ; in-8 de 112 p. ; 2 m.

L. Cingolani. Trent' anni di missione nel Ceylan. — Naples ; in-16 de 296 p.

Projet de révision de la liturgie, présenté au nom de la Commission permanente au synode général du Vigan. — Montauban. Granié ; in-4 de 22 p.

O. Gréard. Edmond Schérer. — Paris. Hachette ; in-12 de 232 p. ; 3 fr. 50.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

E. Ledrain. La Bible, traduction nouvelle, t. VI. Les Prophètes II. Ezéchiel, les douze petits prophètes, etc, — Paris. Lemerre ; in-8 de 501 p.

C. Trochon et H. Lesêtre. Introduction à l'étude de l'Écriture sainte, Introductions particulières aux livres de l'Ancien Testament. — Paris. Lethielleux ; in-8 de 664 p.

G. Chadwick. The book of Exodus. — New-York. Armstrong ; in-12 de XVII et 442 p. ; 1 d. 50.

P. Martin-Dupont. Essai sur l'enseignement religieux d'Ésaïe (thèse). — Montauban. Granié ; in-8 de 62 p.

R. Sonntag. Der Richter Simson. Ein historisch-mythologischer Versuch. — Duisburg. Ewich ; in-4 de 30 p.

Ch. Trillon de la Bigottière. L'héroïne du Cantique des cantiques. — Paris. Palmé ; in-8 de 51 p.

Digitized by Google

G. Preuss. Die Prophetie Joel's unter besonderer Rücksicht der Zeitfrage. — Halle; in-8 de IV et 134 p.

A. Weissmann. Das Buch Judith historisch-kritisch beleuchtet. — Vienne; in-8 de 28 p.; 80 pf.

J. Nirschl. Die Therapeuten. — Mayence. Kirchheim; in-8 de 56 p.; 60 pf.

H. Bois. Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine. — Paris. Fischbacher; in-8 de 414 p.; 8 fr.

S. Euringer. Der Masorahtext des Koheleth, kritisch untersucht. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de VIII-136 et 48 p.; 6 m.

Ch. Clermont-Ganneau. Les antiquités sémitiques. — Paris. Leroux; in-18 (Biblioth. orientale elzévirienne); 2 fr 50.

S. Buber. Majan-Gannim. Commentar zu Job von Rabbi Samuel ben Nissim Masnuth (XIIe siècle), mit Bemerkungen und Einleitung. — Berlin. 1889.

E. Munk. Des Samaritaners Margah Erzählung ueber den Tod Moses. — Koenigsberg. Koch; 1 m. 20.

R. A. Fuld. Beth Aharon. Responsa atque adnotationes in plerosque talmudi babylonici tractatus, Aruch, Tischbi, Meturgeman, etc. Ediderunt filii auctoris. — Francfort-s-M. Kauffmann; 6 m.

M. Bloch. Das mosaisch-talmudische Erbrecht. — Leipzig. Fock; 2 m.

K. H. Schaible. Die Juden in England vom VIII Jhr. bis zur Gegenwart. — Carlsruhe. Braun; in-8 de XI et 133 p.

F. J. van den Ham. Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos. Textum arabicum e cod. Leidensi ed. — Leyde. Brill; in-8 de VII et 270 p.

F. Wüstenfeld. Der Imâm el-Schâfi'i, seine Schüler und Anhänger. — Goettingue. Dieterich; 5 m.

J. de Néval. Système législatif musulman. Mariage. — Saint-Pétersbourg. Eggers; in-8 de 215 p.; 10 fr.

Porta linguarum orientalium. Pars XIII. Delectus veterum carminum arabicorum. Carmina selegit et ed. *Th. Noeldeke.* — Berlin. Reuther; 7 m.

Husein Aldschisr. Kitâb arrisâlat alḥamîdîja fî ḥakikat addijânat al'islâmîja waḥakkîjat aschscharî 'at almuḥammadîja. — 524 p.; 1 1/2 medj. Beyrouth.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

W. Drexler. Mythologische Beiträge, I. Der Cultus der ägyptischen Gottheiten in den Donauländern. — Leipzig. Teubner; 4 m. 40.

Porphyrii quaestionum homericarum ad Odysseam pertinentium reliquias collegit, disposuit, edidit *H. Schrader.* — Leipzig. Teubner; 10 m..

F. von Duhn et *L. Jacobi.* Der griechische Tempel in Pompeji. — Heidelberg. Winter; 10 m.

J. Escher. Triton und seine Bekämpfung durch Herakles. — Leipzig. Fock 2 m. 50.

Digitized by Google

O. A. Hoffmann. Hermes und Kerykeion. Studie zur Urbedeutung des Hermes. — Marbourg. Elwert; 1 m. 50

E. Boetticher. Hissarlik, wie es ist. — Berlin. Trautwein; 3 m.

J. Paulson. Index Hesiodeus. — Lund. Möller; 3 m. 50.

P. Forchhammer. Die Kyanen und die Argonauten. — Kiel. Lipsius; 1 m. 60.

G. Unger. Die Abfassungszeit der aegyptischen Festkalender. — Munich. Franz; 2 m. 10.

A. Wiedemann. Die Religion der alten Aegypter (3e vol. des « Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte »). — Munster. Aschendorff; in-8 de 176 p.; 2 m. 75.

L. Abel et *H. Winckler.* Keilschrifttexte zum Gebrauch bei Vorlesungen herausgegeben. Texte, Wörterverzeichnis, Schrifttafeln. — Berlin. Spemann; in-fol. de IV et 100 p.; 15 m.

B. Teloni. Libri, documenti e biblioteche nell'antica Mesopotamia. — Florenc. Carnesecchi; in-16 de 61 p.

O. Gruppe. Die rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur. — Leipzig. Teubner; 1 m. 60.

E. Hesselmeyer. Die Pelasgerfrage und ihre Lösbarkeit. — Tubingue. Fues; 3 m. 60.

A. de Zogheb. L'Égypte ancienne. Aperçus sur son histoire, ses mœurs et sa religion. — Paris. Leroux; in-8, ill.; 5 fr.

RELIGIONS DE L'ASIE

Ém. Senart. Le Mahavastu, texte sanscrit publié pour la première fois avec introductions et commentaires, t. II. — Paris. Leroux; in-8, 25 fr.

A. Bergaigne et *V. Henry.* Manuel pour étudier le sanscrit védique. — Paris. Bouillon; 12 fr.

A. Hillebrandt. Die Sonnwendfeste in Altindien. — Erlangen. Junge; 1 m. 50.

M. Bloomfield. The Kaucika-Sûtra of the Atharva-Veda, with extracts from the commentaries of Darila and Keçava. —Newhaven. (Vol. XIV du « Journal of the American Society »).

— Publications de la Société asiatique de Calcutta :

Varâha Purâna, éd. par Hrishikesa Sastri, fasc. 9 à 13.

Kûrma Purâna, éd. par Nilmani Mukhopâdhyâya, fasc. 8 et 9.

Mârkandeya Purâna, traduit par F. E. Pargiter, fasc. 1 et 2.

Sankhyâyana. Srauta Sûtra, éd. par A. Hillebrandt. I. 7 et II. 1.

Madana Pârijâta, éd. par Madhusûdana Smṛitiratna, fasc. 5. et 6.

Saunaka Achârya. Brihaddevatâ, an index to the gods of the Rig Veda, éd. par Rajendralala Mitra, fasc. 1.

G. B. Malleson. Akbar. — Oxford. Clarendon Press; in-8; 2 sh. 6.

A. Ludwig. Ueber Methode bei Interpretation des Rig-Veda, IV. — Prag. Rivnac; 3 m.

Digitized by Google

L. Fournereau et *J. Porcher*. Les ruines d'Angkor. Étude historique et artistique sur les monuments khmers du Cambodge siamois. — Paris. Leroux; in-4 ill.; 50 fr.

FOLKLORE

Lady *Wilde*. Ancient cures, charms and usages of Ireland. — Londres. Ward et Downey.

F. Miklosich. Die Darstellung im slavischen Volksepos. — Leipzig. Freytag; 2 m. 60.

W. Jones et *L. Kropf*. The folk-tales of the Magyars translated and edited with comparative notes. — Londres. Folklore Society.

Paul Blaise. Le Congo. Histoire, description, mœurs et coutumes. — Paris. Lecène; in-8 de 240 p. ill.

L. Garnett. The women of Turkey and their folklore, avec une introduction par M. J. Stuart-Glennie. — I. The christian women. — Londres. Nutt; in-8 de XVI et 382 p.; 10 sh. 6.

R. de Gourmont. Chez les Lapons. Mœurs, coutumes et légendes de la Laponie norvégienne. — Paris. Didot; in-8 de 141 p. ill.

F. Kramer. De Gotzendienst der Niasser. — Batavia. Albrecht Rusche; in-8 de 28 p.

A. Kropf. Das Volk der Xoſai Kaffern im östlichen Südafrika nach seiner Geschichte, Eigenart, Verfassung und Religion. — Berlin. Evangelische Missionsges.; in-8 de VIII et 209 p.; 2 m.

R. Schmidt. Vier Erzählungen aus der Çukasaptati. Sanskrit und deutsch. — Kiel. Haeseler; in-8 de 52 p.; 2 m.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS. — IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDES SUR LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE D'IGNACE D'ANTIOCHE

(TROISIÈME ET DERNIER ARTICLE)[1]

IX

Lorsqu'on se propose d'étudier les origines de l'épiscopat chrétien, il n'est pas seulement nécessaire de régler au préalable la question de l'authenticité des Épîtres ignatiennes et de leur date approximative, il faut encore apprécier la valeur et mesurer la portée du témoignage qu'elles apportent à l'historien des institutions ecclésiastiques primitives. L'importance et la complication des débats sur la première question ont trop souvent fait perdre de vue la seconde partie de la tâche qui incombe à la critique. Pour ceux qui se refusaient à admettre l'existence de l'institution épiscopale avant le milieu du nᵉ siècle, comme pour ceux qui s'obstinent à vouloir retrouver, dès les premiers temps, un gouvernement épiscopal constitué de toutes pièces, tout l'intérêt du débat se concentrait, en effet, sur la question d'authenticité. Aujourd'hui, il n'est plus guère possible à un historien sans parti pris de contester que l'institution épiscopale est plus ancienne, au moins dans certaines régions de la chrétienté primitive, que ne le pensaient les controversistes protestants ou les historiens de l'école de Tubingue. Mais il importe d'autant plus de peser, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, avec moins de passion et plus de désintéressement confessionnel, les renseignements que nous

1) Voir les deux livraisons précédentes, p. 1 et p. 123.

Digitized by Google

fournit le document le plus nettement favorable à l'épiscopat de toute la littérature chrétienne primitive, afin de ne pas tomber dans l'erreur contraire à celle que l'on abandonne, en acceptant, comme une description fidèle du gouvernement ecclésiastique du IIe siècle commençant, toutes les exagérations d'un exalté tel que l'auteur des Épîtres ignatiennes.

A première vue, à juger d'après l'ensemble des passages les plus saillants de ses Épîtres, tels que nous en avons cité plus haut[1], il semble qu'Ignace préconise un épiscopat monarchique jouissant d'une autorité absolue et qu'il atteste l'existence d'un véritable despotisme sacerdotal au sein des communautés chrétiennes primitives. Cette impression première est en partie exagérée, en partie même fausse. Si nous replaçons dans leur contexte les passages détachés que l'on cite d'ordinaire, si nous nous reportons pour les comprendre à l'époque et à la situation ecclésiastique où ils ont été écrits, si nous avons soin de ne pas donner, dès le début du IIe siècle, aux dénominations et aux expressions religieuses ou ecclésiastiques, la portée qu'elles ont acquise plus tard et la valeur qu'une habitude tant de fois séculaire en a rendue inséparable pour nos esprits, si nous tenons compte des particularités du style et du caractère de l'auteur, si nous voulons bien perdre la fâcheuse habitude d'étendre à la chrétienté primitive tout entière les témoignages relatifs à certaines communautés chrétiennes, comme si l'uniformité eût déjà existé dans les églises de ces temps antiques, en un mot si nous leur appliquons les règles d'une critique historique judicieuse, nous reconnaîtrons bientôt que la contradiction signalée entre le témoignage qu'ils nous apportent et celui des autres documents de même époque n'existe pas et que, bien loin d'attester un gouvernement épiscopal déjà fortement constitué, elles nous révèlent bien plutôt un gouvernement épiscopal en voie de formation.

Il faut tout d'abord remettre les exhortations adressées par

1) Voir p. 12.

Digitized by Google

Ignace aux communautés grecques d'Asie dans leur cadre historique. Ces communautés ne sont pas encore très considérables; mais, s'il est permis d'étendre à d'autres provinces ce que Pline le Jeune nous dit de la Bithynie, elles s'accroissent rapidement. L'autorité romaine commence seulement à s'en préoccuper, puisqu'il n'y a pas encore de procédure établie à l'égard des chrétiens. Elles ne sont pas encore d'une composition bien distinguée; l'aristocratie intellectuelle et sociale de l'époque n'y est guère représentée; du moins, nous n'en trouvons aucune trace. Les maigres renseignements que nous avons sur la condition sociale des chrétiens, durant la première moitié du IIe siècle, s'accordent à les qualifier de « gens de peu ». On les dédaigne. D'autre part, après saint Paul, jusqu'à l'apparition de l'école chrétienne d'Alexandrie, la valeur intellectuelle des auteurs chrétiens que nous connaissons est minime [1]. Mais l'agitation intellectuelle y est extrême. Les prophètes sont encore nombreux; les docteurs (διδάσκαλοι) abondent. Il y a dans la plupart des communautés une fermentation spéculative intense; depuis les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens jusqu'aux Épîtres d'Ignace, en passant par les Pastorales, l'Apocalypse et l'Épître de Clément aux Corinthiens, presque tous les documents de la fin du Ier et du commencement du IIe siècle, nous apprennent l'existence de dissensions doctrinales ou de factions ecclésiastiques au sein de ces communautés populaires. Elles n'ont pas encore une tradition solidement établie; les relations de plus en plus suivies qu'elles entretiennent les unes avec les autres par l'intermédiaire des frères itinérants et des évangélistes, n'ont pas encore ramené à une uniformité relative les enseignements, les pratiques et les dispositions morales qui se sont développés dans les différentes régions de l'empire sur les données premières de la prédication apostolique, elles-mêmes divergentes à beaucoup d'égards.

Que l'on se représente ce que devait être l'état d'esprit d'églises pareilles dans ces grandes villes grecques d'Asie, Éphèse, Smyrne,

1) Il faut faire exception pour l'auteur du IVe Évangile, mais, quelle que soit la date à laquelle il ait écrit, il ne semble pas avoir été apprécié avant la deuxième moitié du IIe siècle.

Digitized by Google

Philadelphie, etc., où passaient les principales voies de communication de l'empire et où affluaient, en sens divers, avec les marchandises de toute provenance, les voyageurs et les idées de l'Orient et de l'Occident. C'était là que la fermentation des idées et des tendances écloses sous le couvert du christianisme naissant devait trouver le milieu le plus favorable, comme un peu plus tard à Alexandrie et à Rome. Nous n'aurions pas les lettres de l'Apocalypse aux églises d'Asie que nous devrions supposer *a priori* dans ces églises l'existence de nombreuses divisions intestines [1], d'où l'obligation urgente pour les chefs de réveiller la fidélité d'une masse de chrétiens trop disposés à ne pas témoigner d'un zèle ardent pour la communauté régulièrement constituée.

Nous avons déjà vu avec quelle violence Ignace s'élève contre les hérésies docètes et judaïsantes qui jettent le trouble dans les églises auxquelles il s'adresse. La division des fidèles en factions ou même en communautés séparées, tel est à ses yeux le mal le plus terrible qui puisse les atteindre, le danger par excellence contre lequel il ne se lasse pas de les prémunir. Aux Éphésiens il écrit : « Que toutes choses s'accordent dans l'unité ! Personne ne doit s'y tromper ; celui qui n'est pas à l'intérieur du sanctuaire [2],

1) Il ne faut user qu'avec la plus extrême prudence de comparaisons empruntées à notre société moderne pour faire revivre certaines situations du monde antique, si différent du nôtre ; mais, sous ces réserves, il y a sans doute une grande analogie entre les rapports des factions rivales au sein de ces communautés populaires du christianisme primitif et les rapports des diverses factions politiques et économiques au sein du socialisme moderne : même diversité d'enseignements rattachés à un principe commun ; même tendance à ériger église contre église autour de certaines individualités ; même enthousiasme généreux et même absence d'esprit critique ; même tendance à s'excommunier et à se soupçonner réciproquement combinée avec une solidarité très remarquable ; même exploitation des croyants naïfs par des théoriciens pas toujours très scrupuleux ; même condamnation de la société existante et même croyance à l'avènement prochain d'une société régénérée, etc.

2) Θυσιαστήριον = autel et, par extension, l'endroit sacré, le sanctuaire. Il n'y a aucun doute sur ce point. Ignace dit : ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου. On ne peut pas être « au dedans de l'autel », mais au dedans du lieu saint où se fait la consécration des espèces. On voit ici un exemple, entre mille, des sottises auxquelles on aboutit, lorsqu'on donne aux expressions d'un style figuré et hyperbolique, comme celui d'Ignace, une interprétation littérale ou un sens déterminé qu'elles n'ont pris que plus tard.

Digitized by Google

est privé du pain de Dieu (c'est-à-dire de la véritable nourriture spirituelle)... Ainsi quiconque ne vient pas à la réunion commune (ἐπὶ τὸ αὐτὸ), fait par cela même acte d'orgueilleux et prononce sa propre condamnation [1]. » Aux chrétiens de Philadelphie il écrit : « Aimez l'unité » (ch. VII); — « Où il y a division et colère, Dieu ne demeure pas » (ch. VIII); — « Enfants de vérité, fuyez la division et les mauvaises doctrines; où est le berger, il faut l'y suivre comme des brebis; car beaucoup de loups qui prétendent inspirer la confiance prennent un méchant plaisir à s'emparer des messagers de Dieu; mais si vous restez dans l'unité ils n'y trouvent pas de place (ch. II)... Ne vous y trompez pas, mes frères, si quelqu'un suit un fauteur de schisme, il n'hérite pas le royaume de Dieu » (ch. III). Aux gens de Smyrne il dit : « Fuyez les divisions comme le principe des maux » [2]; à Polycarpe : « Préoccupe-toi de l'unité qui vaut mieux que toute autre chose » (ch. I; cf. III, VI).

Il faudrait transcrire la moitié des épîtres, si l'on voulait citer tous les passages où se manifeste cette préoccupation constante du mal extrême causé aux églises par les factions intestines et les schismes. Cette disposition d'Ignace est-elle une nouveauté dans l'Église, ou s'ensuit-il qu'il faille identifier la constitution ecclésiastique à laquelle il se rattache, à celle que Cyprien de Carthage préconise au IIIe siècle, en combattant cette même tendance au schisme? En aucune façon. Entre les appels à l'unité énoncés par l'évêque de Carthage et les exhortations à l'unité adressées par Ignace aux églises grecques d'Asie, il y a toute la différence qui sépare une Église déjà fortement constituée d'une série de communautés dont la constitution n'est pas encore définitivement fixée. L'unité générale de l'Église est encore purement morale et théorique pour Ignace; elle ne s'exprime encore par aucun organe déterminé. En insistant avec l'énergie farouche qu'il met dans toutes ses revendications sur le danger des factions et des schismes, Ignace ne s'inspire pas d'un autre esprit que son contemporain anonyme du IVe Évangile, lorsqu'il fait dire au

1) *Ép. aux Éph.*, V; Cf. ch. XIII : « Si vous vous réunissez souvent, les puissances de Satan seront détruites.... rien ne vaut mieux que la paix »; ch. XX.
2) *Ép. aux Smyrn.*, VIII; cf. VI, VII; *Magn.*, VIII.

Digitized by Google

Christ : « Il y aura un seul troupeau, un seul berger » (x, 16), ou que l'auteur des Pastorales et Clément de Rome. Il continue la tradition apostolique, dès l'origine préoccupée de prévenir les dissensions au sein des communautés naissantes où les conflits de tendances et de doctrines, les rivalités personnelles contrastaient à chaque instant avec les principes de solidarité qui devaient unir tous les disciples du Christ en une vaste association fraternelle [1]. Ici, de même que dans sa théologie proprement dite, Ignace nous apparaît comme le disciple fidèle de l'apôtre Paul, pour lequel la communauté chrétienne est comme un corps bien ordonné et bien lié par toutes les jointures, dont Christ est le chef et qui tire son accroissement de Dieu.

Il n'y a pas le moindre doute que les églises d'Asie auxquelles Ignace s'adresse, ne fussent en proie à ces divisions funestes, quoique certaines paroles des Épîtres semblent témoigner du contraire. Au chapitre VI de la Lettre aux Éphésiens, il se félicite de ce qu'aucune hérésie ne fleurisse chez eux, mais les chapitres suivants contiennent de violentes sorties contre les faux docteurs que l'on doit chasser comme des chiens enragés. De même dans les Épîtres aux Magnésiens (ch. XI), aux Tralliens (ch. I et VI sq.), les quelques paroles d'encouragement pour leur fidélité sont suivies des plus sévères admonestations pour les mettre en garde contre l'hérésie et le schisme. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il existe dans ces diverses villes des groupes détachés de la communauté-mère et qu'au sein même de cette dernière il y a des factions qui tendent à s'en séparer? On ne comprendrait pas qu'un auteur consacre toute une série de lettres à combattre un mal qui n'aurait pas encore fait de ravages. En écrivant, il s'adresse à ceux qui sont demeurés fidèles à la communauté traditionnelle et il se félicite que l'hérésie ne les ait pas entamés; cela va de soi; mais il n'y a pas une ligne dans ses écrits qui n'atteste que cette même hérésie fleurit à côté d'eux, qu'elle s'efforce de les gagner et qu'elle n'est pas sans rencontrer quelque écho parmi eux. L'Épître aux

1) Voir I *Cor.*, I, 10; XI, 18; XII, 12 et suiv.; *Gal.*, V, 20; *Jacques*, III, 16; *Éph.*, IV, 1 et suiv. (tout ce chapitre est entièrement dans l'esprit des Épîtres ignatiennes); *Col.*, II, 18 et 19.

Digitized by Google

Philadelphiens, adressée à une communauté où il a séjourné personnellement et qu'il connaît autrement que par ouï-dire, nous permet de saisir sur le vif cette œuvre de désagrégation que la fermentation gnostique rend alors si particulièrement dangereuse. Quelques personnes, dans cette ville, ont cherché à l'induire en erreur, mais on ne peut pas tromper l'esprit qui vient de Dieu. « J'ai crié alors que j'étais parmi vous, j'ai dit à haute voix, avec la voix de Dieu : Attachez-vous à l'évêque et au presbytère et aux diacres. Si l'on me soupçonne d'avoir parlé de la sorte, parce que je prévoyais le schisme de quelques-uns, celui en qui je suis prisonnier m'est témoin, que ni la chair ni les hommes ne me l'avaient appris : c'était l'Esprit qui parlait [en moi] [1]. » Il n'a pas trouvé de schisme parmi eux, écrit-il ailleurs, mais il a constaté qu'il s'opérait une filtration (ἀποδιυλισμόν) [2]. Et, de fait, il résulte de la comparaison des deux passages que les dissensions existant au moment où Ignace passait à Philadelphie, ont abouti très peu de temps après son départ à un véritable schisme [3]. Telle était bien la situation générale des communautés grecques d'Asie Mineure.

Comment sauvegarder cette unité si gravement menacée dans chaque église? La majorité des fidèles étaient de petites gens, dénués d'instruction, incapables de juger par eux-mêmes ce qu'il pouvait y avoir de fondé dans les doctrines multiples que leur prêchaient toute sorte de docteurs, exposés sans défense à devenir la proie de ces judaïsants ou de ces docètes qui couvraient du nom de Christ toutes les élucubrations de la gnose. On pouvait leur inculquer avec force raisonnements la saine doctrine, la leur répéter avec un ton d'autorité — et Ignace ne s'en fait pas faute —; mais, sur ce terrain, on se heurtait aux raisonnements non moins spécieux des hérétiques et le pauvre fidèle, entendant

1) *Ép. aux Phil.*, VII.

2) *Ib.*, III.

3) On se rappelle que l'*Épître aux Philadelphiens* est écrite d'Alexandrie Troas où Ignace a été rejoint par Philon et Rheus Agathopous, qui ont passé à Philadelphie après lui et qui ont pu le renseigner sur ce qui s'est passé dans cette ville après son départ.

Digitized by Google

les affirmations non moins tranchantes des schismatiques, risquait de ne plus savoir à qui se fier. Combien plus simple, combien plus pratique était le principe qu'Ignace ne se lassait pas de répéter : « Attachez-vous à l'évêque et au presbytère et aux diacres. » Au lieu de discuter avec des sophistes habiles à manier la parole et à éblouir les simples, il valait beaucoup mieux s'en tenir tout uniment aux enseignements des directeurs naturels de la communauté. De cette façon on était sûr de ne pas se tromper, car de cette façon on conservait l'unité. Une seule eucharistie, une seule chair du Christ, une seule coupe en vue de l'unité de son sang, un seul sanctuaire, un seul évêque avec le presbytère et les diacres [1], voilà la formule complète de la sagesse ecclésiastique telle que l'entend Ignace. Quel est, dans cette conception de l'idéal social, l'agent actif de l'unité, l'élément principal et vivant? C'est l'évêque, l'administrateur de la communauté; car c'est lui qui est le patron de l'association, selon les habitudes des associations religieuses dans le monde gréco-romain; c'est lui qui est le pouvoir exécutif de la société religieuse, d'accord avec ses presbytres et ses diacres; c'est en lui que se personnifie le plus naturellement l'unité du groupement.

Voilà pourquoi Ignace répète sur tous les tons : Groupez-vous autour de l'évêque; soumettez-vous en toutes choses à l'évêque; ne faites rien en vous séparant de l'évêque. Il n'y a pas de meilleur moyen de conserver l'unité. S'éloigner de l'évêque, c'est rompre l'unité; rompre l'unité de la communauté, c'est sortir de l'église, puisqu'il ne saurait y avoir communion chrétienne véritable à la fois dans deux communautés opposées l'une à l'autre. Celle qui se constitue à part de l'évêque avec ses presbytres et ses diacres ne saurait être appelée ἐκκλησία [2]. Obéir à l'évêque, c'est donc faire la volonté de Dieu, c'est obéir à Dieu lui-même, c'est glorifier Jésus-Christ. Ignace revient continuellement à cette idée [3], car c'est la sanction religieuse du principe

1) *Ép. aux Philad.*, IV.

2) *Ép. aux Trall.*, III.

3) *Ép. aux Éph.*, II, IV à VI, XVI, XX; *Magn.*, V à VII, XIII; *Trall.*, II, III; *Smyrn.*, VIII et IX; *Philad.*, VII, etc.

Digitized by Google

qu'il lui importe à un si haut degré d'inculquer à ses frères de l'Asie grecque.

Et comme nous retrouvons bien dans ces incessantes déclarations les procédés et la méthode du chrétien nourri des doctrines pauliniennes, imbu de l'esprit judéo-alexandrin, que nous avons déjà reconnu en lui ! Pour ce paulinien exalté, l'assimilation de l'Église à un corps dont Christ est le chef et qui tire son accroissement de Dieu, aboutit logiquement à la conclusion pratique de la subordination des membres inférieurs aux membres supérieurs, en qui l'action divine se fait sentir d'une façon plus immédiate et auxquels appartient l'impulsion directrice. Selon la méthode de son temps et de son milieu, il se complaît dans les raisonnements typologiques qui valaient, dans cette société dominée par la philosophie judéo-alexandrine, les meilleures argumentations dialectiques. Ici les diacres sont assimilés à Jésus-Christ, l'évêque représente Dieu le Père et les presbytres correspondent au sanhédrin de Dieu ou au collège des apôtres [1]. Ailleurs il faut honorer les diacres comme le commandement de Dieu, obéir à l'évêque comme Jésus-Christ a obéi au Père et aux presbytres comme aux apôtres [2]. Ailleurs encore il faut vivre dans l'esprit des évêques de même que les évêques sont dans l'esprit du Christ [3]. C'étaient là des images qui paraissaient alors beaucoup plus probantes qu'un raisonnement régulier.

Replacées dans leur cadre historique, les exhortations d'Ignace à la soumission envers l'évêque s'expliquent le plus simplement du monde, sans qu'il soit besoin de les considérer comme un plaidoyer apocryphe en faveur du pouvoir sacerdotal. Le but de l'auteur est de sauvegarder l'unité dans des communautés qui risquent de se perdre par la désagrégation de leurs membres. Le moyen qu'il propose avec son ardeur accoutumée est de demeurer fidèlement groupés autour des directeurs de la communauté, l'évêque avec les presbytres et les diacres. Ce principe, que les luttes contre le gnosticisme et le montanisme feront de plus en

1) *Ép. aux Trall.*, III; *Magn.*, VI.
2) *Smyrn.*, VIII.
3) *Éph.*, III.

Digitized by Google

plus prévaloir dans l'ensemble des églises au cours du IIe siècle, et qu'il ne faut pas s'étonner de voir surgir dans les régions où le gnosticisme commença d'exercer ses ravages, aboutira sans doute à l'épiscopat monarchique et au despotisme sacerdotal; mais, dans les Épîtres d'Ignace, nous sommes encore fort loin de ces conséquences ultérieures auxquelles l'auteur ne songe pas. L'évêque, dans cette charte première d'une constitution ecclésiastique, n'a encore aucun caractère sacerdotal ni même catholique; il est le directeur spirituel et moral de sa communauté et, s'il est permis de chercher dans une analogie contemporaine un point de repère, il tient beaucoup plus du pasteur dans une communauté piétiste que de l'évêque selon l'acception que nous attachons aujourd'hui à ce nom. Pour s'en convaincre il suffit d'analyser les éléments de son activité, ses rapports avec les presbytres et avec les fidèles, enfin les limites de son autorité.

L'Épître à Polycarpe contient une description des plus intéressantes de ce que doit être le parfait évêque d'après Ignace. Il ne doit négliger personne dans ses exhortations afin que tous soient sauvés; sa sollicitude doit s'étendre aux questions matérielles comme aux choses spirituelles. Avant tout il doit veiller au maintien de l'unité qui est le bien suprême. Il doit soutenir les fidèles comme il est lui-même soutenu par le Seigneur, les supporter avec charité. Qu'il puise les forces de l'esprit dans des prières incessantes et qu'il veille sans relâche. Il faut parler à chacun selon la volonté de Dieu [1] et supporter les maladies de tous comme un athlète accompli (ch. I). Si l'évêque n'est affectueux que pour les fidèles bien disposés, il ne témoigne pas d'avoir en lui la grâce divine. Sa bonté doit plutôt s'appliquer à faire rentrer dans la soumission les plus gangrenés. Toute blessure ne se guérit pas par le même emplâtre; aussi l'évêque doit-il être prudent comme le serpent et simple comme la colombe. « Le temps présent, écrit Ignace à Polycarpe, te réclame, comme le pilote réclame le vent et comme le navigateur tourmenté par la tempête soupire après le port » (ch. II), c'est-à-dire que les indiffé-

1) Κατὰ ὁμοιότειαν Θεοῦ = d'une façon semblable à ce que Dieu a coutume de faire.

Digitized by Google

rents et les agités ont également besoin de lui pour être conduits vers Dieu [1].

Polycarpe ne doit pas se laisser terrifier par les fauteurs de doctrines différentes qui se posent en hommes dignes de confiance. Il doit être ferme comme l'enclume et ne compter que sur le Christ (ch. III). Il doit veiller particulièrement sur les veuves [2], car, après Dieu, c'est lui qui doit en avoir souci. Que rien ne se fasse dans la communauté sans qu'il l'ait approuvé, de même qu'il ne doit rien faire lui-même sans l'approbation de Dieu. Il faut multiplier les assemblées, s'adresser à chacun en l'appelant par son nom, ne pas dédaigner les esclaves et, d'autre part, prévenir chez eux l'orgueil en leur apprenant à rechercher la véritable liberté auprès de Dieu, de façon qu'ils ne réclament pas d'être rachetés sur la caisse commune (ch. IV). L'évêque doit fuir les mauvaises pratiques [3] et leur consacrer fréquemment ses homélies. Il doit exhorter les sœurs à aimer le Seigneur et à pourvoir aux besoins matériels et spirituels de leurs époux; de même, il faut exhorter les frères à aimer leurs compagnes comme le Seigneur aime son église. Que les fidèles le consultent, aussi bien lorsqu'ils veulent vivre dans la continence que lorsqu'ils veulent se marier, afin que tout se passe selon le Seigneur et non d'après les inspirations de la passion (ch. V).

Ainsi l'évêque doit être, dans toute la force du terme, le père spirituel de la communauté. Il n'y a rien dans ces instructions qui ne pût se trouver dans une lettre apostolique et qui dénote une situation ecclésiastique déjà cléricale. Dans certaines paroles

1) Le sens de cette belle comparaison, qui paraît embrouillée à M. Lightfoot, me semble clair. Le pilote attend le vent pour qu'il puisse faire rentrer au port le navire, immobile tant que le calme durera, et le navigateur secoué par la tempête aspire également d'entrer au port. De même, ceux qui souffrent d'accalmie et ceux qui sont agités par les faux docteurs ont également besoin de Polycarpe pour être amenés à Dieu.

2) Sur l'ordre des veuves dans les communautés primitives, voir notre mémoire dans le tome I de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études* (*Section des Sciences religieuses*), p. 231 et suiv.

3) Κακοτεχνίας, c'est-à-dire les pratiques qui ne sont pas admises dans la communauté, aussi bien celles des hérétiques que celles de tous les promoteurs de superstitions.

Digitized by Google

d'Ignace on reconnaît, encore une fois, l'écho bien net des conseils que saint Paul prodigue à la fin de ses épîtres et qui sont usuels dans les écrits de l'école paulinienne, dans les Pastorales par exemple.

Ignace ne réclame aucun pouvoir disciplinaire pour l'évêque. Il doit recourir uniquement aux moyens moraux, à la prédication et surtout à ce commerce individuel avec les membres de la communauté qui a été de tout temps le meilleur moyen de propagande religieuse. Notons en outre que ces instructions sont adressées à Polycarpe, non pas à l'exclusion des autres membres de la communauté, mais parce qu'en sa qualité d'évêque il doit se distinguer tout spécialement par la pratique de toutes les vertus, prêcher d'exemple, comme il convient aux directeurs d'une association quelconque [1].

Non seulement l'évêque est le directeur spirituel et moral par excellence de la communauté, mais il en est aussi l'administrateur [2], et il dispose à cet effet des services des diacres, qui sont ses associés dans le service de la communauté [3]. C'est lui qui est, après Dieu, le curateur des veuves; c'est à lui par conséquent que revient la gestion des œuvres de bienfaisance. C'est lui aussi qui doit veiller au fonds social, sur lequel, paraît-il, un trop grand nombre d'esclaves aspiraient à prélever le prix de leur rachat. C'est encore lui qui organise les assemblées et qui a la haute main pour le maintien de l'ordre dans les réunions. Aucune association, aucune assemblée ne peut se passer d'un pouvoir directeur quelconque. Même les anarchistes sont obligés de constituer dans leurs réunions un « délégué à l'ordre », ne fût-ce que pour pouvoir méconnaître son autorité et faire sérieusement de l'anarchie. Dominés encore par l'idylle, fausse autant que romanesque, d'une chrétienté primitive où tous n'étaient qu'un cœur et qu'une âme, nos historiens ont trop souvent méconnu la nécessité iné-

1) Ἐκδίκει σου τὸν τόπον = justifie ta position (ch. I).

2) Les fonctions administratives constituent les attributions les plus anciennes des évêques, et ce sont elles qui ont assuré la fortune de l'institution épiscopale.

3) De là la qualification de συνδοῦλος affectionnée par Ignace pour désigner les diacres (*Ép. aux Éph.*, II; *Magn.*, II; *Philad.*, IV; *Smyrniens*, XII).

Digitized by Google

luctable pour les communautés chrétiennes, même les plus anciennes, de confier à un de leurs membres l'administration de la caisse commune et la direction de leurs assemblées. Les synagogues juives et les associations religieuses païennes n'agissaient pas autrement.

Comme administrateur, l'évêque doit aussi veiller à la célébration régulière des deux cérémonies principales de l'association religieuse chrétienne, le baptême et l'eucharistie, tout comme un archisynagogeus ou un archithiasitès a la haute surveillance des cérémonies célébrées à la synagogue ou dans le thiase. C'est ici le lieu de rappeler le passage de l'*Épître aux Smyrmiens* (ch. VIII) que nous avons déjà cité plus haut (p. 12) : « Que personne ne fasse quoi que ce soit de ce qui touche à l'église sans l'évêque; qu'il n'y ait d'eucharistie jugée bonne que celle présidée par l'évêque ou par celui auquel il aura confié la présidence. Partout où paraît l'évêque, c'est là que doit être la foule des fidèles, de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'Église universelle. Il n'est permis ni de baptiser ni de célébrer les agapes loin de l'évêque. » Mais c'est ici, également, qu'il convient de ne pas détacher ces déclarations de leur contexte et de ne pas les sortir de leur temps. On se tromperait lourdement, si l'on voyait dans ces paroles d'Ignace une affirmation de la dignité sacerdotale de l'évêque, seul capable, en vertu du pouvoir surnaturel inhérent à sa charge, de conférer le baptême ou de célébrer l'eucharistie. La pensée de l'auteur ressort avec une parfaite clarté de tout ce qui précède. Au chapitre IV, il a recommandé de fuir les docètes à l'égal des bêtes fauves et il a une fois de plus montré leur erreur; au chapitre VI, il a déclaré que les hétérodoxes n'ont aucun souci de l'amour fraternel ni de la bienfaisance; au chapitre VII, il les accuse de s'éloigner de l'eucharistie et de la prière, et il ne peut entendre par là que l'eucharistie et la prière accomplies au sein de la communauté. Le chapitre VIII est la conclusion naturelle de son raisonnement : Puisqu'il en est ainsi, fuyez les divisions, principes de toute espèce de mal, soyez fidèles à votre évêque et à vos presbytres; ne faites rien dans l'église en dehors de votre évêque et, notamment,

Digitized by Google

ne vous associez pas à une eucharistie, à un baptême, à une agape[1] qui ne soient pas présidés par l'évêque ou par une autre personne qu'il en aura chargée. Dans la communauté, en effet, c'est l'évêque auquel incombe le soin de veiller à la régularité et au bon ordre de ces cérémonies; celles que l'on célèbre à son insu, ou en dehors de lui, sont évidemment des cérémonies irrégulières, l'œuvre de dissidents ou de factieux, et il ne faut pas les considérer comme valables.

Cette autorité de l'évêque, toute morale et de persuasion, suppose constamment le concours de la communauté et, tout particulièrement, l'accord avec les presbytres et les diacres. Il convient, écrit Ignace aux chrétiens de Tralles, que chacun de vous individuellement encourage[2] l'évêque en l'honneur du Père, de Jésus-Christ et des apôtres, et ce devoir incombe par excellence aux presbytres (ch. XII). Le collège des presbytres doit être pour l'évêque ce que les apôtres ont été pour Jésus-Christ, le sanhédrin de Dieu[3]. Pour être digne de son nom et de la mission que Dieu lui confie, il doit s'accorder avec l'évêque comme les cordes sur une guitare, tandis que la communauté tout entière, semblable à un chœur auquel Dieu a donné le ton, chante à l'unisson[4]. Ignace n'envisage pas une seule fois l'hypothèse d'un conflit entre les presbytres et l'évêque; être soumis à l'un, c'est par le fait même être soumis aux autres. Le presbytère — cette expression revient souvent dans nos Épîtres[5] — est appelé τὸ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου[6] dans un passage caractéristique : « Le Seigneur, y est-il dit, pardonne aux dissidents qui se repentent, si leur pénitence les ramène à l'unité de Dieu et au sanhédrin de

1) L'existence des agapes dans les communautés auxquelles s'adresse Ignace est une nouvelle preuve de l'antiquité des épîtres.

2) Ἀναψύχειν = soutenir le courage, prêter son concours.

3) *Ép. aux Phil.*, V; *Trall.*, II, III; *Magn.*, VI; *Smyrn.*, VIII.

4) *Ép. aux Éph.*, IV; cf. *Rom.*, II.

5) *Ép. aux Éph.*, II, IV, XX; *Magn.*, II, XIII; *Trall.*, II, VII, XIII; *Philad*, IV, V, VII; *Smyrn.*, VIII, XII. Dans les écrits du Nouveau Testament, le terme πρεσβυτήριον ne se trouve qu'une fois dans les Épîtres pastorales (I, *Tim.*, IV, 14).

6) *Ép. aux Phil.*, VIII. M. Lightfoot signale l'inscription de Philadelphie du *C. I. G.*, n° 3417 où il est fait mention d'un συνέδριον τῶν πρεσβυτέρων civil.

Digitized by Google

l'évêque. Revenir à l'évêque ou revenir au collège des presbytres, c'est tout un, car c'est revenir à la communauté une et indivisible. Ailleurs (*Magn.*, XIII), les presbytres et les diacres sont comparés à la couronne bien tressée de l'évêque, parce qu'ils l'entourent dans les réunions.

L'association intime de l'évêque et des presbytres est donc un des éléments les plus importants de la situation ecclésiastique dépeinte par Ignace et la nature de leurs attributions respectives doit être telle que les conflits ne soient guère à craindre. Ce n'est pas que leurs fonctions soient nettement séparées. Les presbytres, en effet, doivent assister l'évêque, peuvent remplir ses fonctions religieuses [1]; dans certains cas, lorsque l'évêque est un jeune homme, comme à Magnésie, il y a même lieu de redouter qu'ils se substituent à lui [2]. Au point de vue religieux il n'y aurait là rien d'anormal; mais ce serait contraire au bon ordre de la communauté. Ignace félicite les presbytres de Magnésie d'éviter cette faute et d'avoir compris qu'il valait mieux entourer l'évêque de leur sagesse. Les presbytres sont le conseil de la communauté, les membres du comité directeur, pour employer une expression moderne; l'évêque est le pouvoir exécutif, l'administrateur. La puissance législative appartient à la communauté, spécialement à ses notables qui constituent le collège des presbytres, mais l'agent de cette puissance législative, son organe permanent, c'est l'évêque. On ne comprendra jamais rien à cette organisation primitive des communautés chrétiennes, si l'on ne consent pas à y voir, tout autre chose qu'un clergé, une simple administration d'association religieuse dont l'autorité est gouvernementale bien plus que sacerdotale [3].

1) *Ép. aux Trall.*, XII; *Smyrn.*, VIII.

2) *Ép. aux Magn.*, III : « Je sais que les saints presbytres ne prennent pas pour eux une charge qui paraît bien jeune » (οὐ προσειληφότας τὴν φαινομένην νεωτεριχὴν τάξιν). Il ne s'agit pas ici de la nouveauté de l'institution épiscopale, comme l'ont voulu quelques interprètes; par une métonymie audacieuse, qui n'est pas extraordinaire chez un auteur aussi incorrect, il applique à la fonction la qualification qui convient en réalité au fonctionnaire. Cela ressort clairement de la phrase précédente : « Ne traitez pas avec désinvolture la jeunesse de votre évêque. » Voyez les notes de MM. Zahn et Lightfoot sur ce passage.

3) Je reviendrai avec plus de détails sur cette thèse dans l'*Histoire des origines*

Digitized by Google

Un conflit entre l'évêque et les presbytres ne peut pas se perpétuer, puisque l'évêque, en général, est seulement l'exécuteur des décisions qu'il a prises en commun avec les presbytres. En se séparant d'eux, il tarit la source même de son autorité. Dans la situation ecclésiastique décrite par Ignace, on ne conçoit pas plus un évêque combattant son presbytre que l'on ne comprendrait de nos jours l'administrateur délégué d'une société agissant contrairement aux instructions de la société dont il tient ses pouvoirs et dont il n'est, à proprement parler, que l'agent, quoique ce soit lui qui intervienne personnellement dans les affaires de chaque jour et dont l'autorité apparaisse seule comme toujours présente et active.

Dans les églises auxquelles s'adresse Ignace, les fonctions épiscopales ou administratives sont confiées à un seul homme pour une durée illimitée; son mandat est à vie. On n'est pas autorisé à en conclure qu'il en ait été de même dans toute les parties de l'empire où le christianisme avait pénétré, encore moins que l'épiscopat à vie ait joui partout d'une autorité aussi étendue que celle réclamée par Ignace pour les évêques d'Asie Mineure. La nature des Épîtres ignatiennes nous permet d'affirmer que la réalité du pouvoir épiscopal, même en Syrie et en Asie Mineure, était bien différente des prétentions émises par l'auteur, quoique le gouvernement monarchique trouvât dans les habitudes séculaires de l'Orient un appui solide qui lui manquait ailleurs. On conçoit fort bien que les fonctions épiscopales fussent partagées dans certaines communautés entre plusieurs personnes ou que le conseil des presbytres se les partageât, ou bien encore qu'elles ne fussent conférées que pour un temps déterminé. Si l'on veut bien observer que, dans l'Épître aux Romains, Ignace ne fait pas même mention de l'évêque de Rome, que d'après l'Épître de Polycarpe aux Philippiens il n'y a pas d'évêque dans l'église de cette ville, si l'on compare ces données avec celles de la première Épître de Clément

de l'épiscopat que je me propose de publier ultérieurement. C'est surtout à M. *Edwin Hatch*, que l'on doit cette orientation féconde des recherches, dans son beau travail sur l'organisation des églises chrétiennes primitives (*The organisation of the early christian churches*, 1882).

Digitized by Google

aux Corinthiens qui atteste la pluralité des fonctionnaires épiscopaux dans la communauté de Corinthe et l'insubordination des fidèles, on aura quelque droit d'en conclure que dans le première partie du nᵉ siècle l'épiscopat monarchique n'existait pas encore dans les églises occidentales ou qu'il commençait à peine de s'y développer.

En Asie même, dans ces communautés grecques dont Ignace réclame, semble-t-il, une soumission aveugle à l'égard de leurs évêques, la souveraineté de la communauté est encore entière. Il adresse ses Épîtres aux fidèles, non pas aux évêques ou aux presbytres; même la lettre à Polycarpe, destinée à l'évêque de Smyrne en personne, se transforme, à partir du chapitre VI, en une missive à l'adresse de tous les chrétiens de cette ville. Les frères qui viennent saluer le prisonnier d'Antioche à son passage par Smyrne, sont délégués par leurs communautés respectives, de telle sorte qu'Ignace s'adresse en leurs personnes à tous les fidèles qu'ils représentent [1]. Le délégué qu'Ignace prie les Smyrniens d'envoyer à Antioche pour féliciter cette église du rétablissement de la paix, devra être élu par l'assemblée des fidèles [2]. Et ce sera l'évêque, en sa qualité d'administrateur chargé du pouvoir exécutif, qui enverra le délégué à destination [3].

Il y a dans l'Épître aux Éphésiens (ch. III) un passage qui semble attester, contrairement à nos conclusions, l'universalité d'un épiscopat uniforme, à l'époque où cette lettre a été composée : « Jésus-Christ, y est-il dit, le principe indispensable de notre vie [4], est la pensée exprimée [5] de Dieu et, de même, les évêques établis selon les limites sont dans la pensée de Jésus-Christ (Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρος ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν).

1) *Ép. aux Éph.*, I, II; *Magn.*, II, VI; *Trall.*, I.

2) Συμβούλιον ἀγαγεῖν καὶ χειροτονῆσαί τινα (*Ép. à Pol.*, VII).

3) Voyez l'Épître de Polycarpe aux Philippiens, chapitre XIII : εἴτε ἐγὼ εἴτε ὃν πέμπω πρεσβεύσοντα.

4) Ἀδιάκριτον, comme le dit fort bien M. Zahn (*l. c.*) « id vocatur quod separari nequit ab eo quocum conjunctum est ».

5) Γνώμη est synonyme du λόγος προφορικὸς de la philosophie judéo-alexandrine, c'est la pensée de Dieu « exprimée », notamment la volonté de Dieu « manifestée ».

Digitized by Google

Ce passage est obscur. M. Zahn a proposé de lire τὰ ποίμνια ou κατὰ τὸν πατέρα, mais cette substitution pour οἱ κατὰ τὰ πέρατα est une conjecture qui n'a pour elle que la difficulté de comprendre le texte sur lequel les manuscrits et les versions les plus anciennes sont d'accord. La pensée générale de l'auteur cependant n'est pas malaisée à saisir; c'est, sous une nouvelle forme, la même idée qu'il répète à chaque instant, le même raisonnement typologique déjà signalé : de même que Jésus-Christ est la manifestation de la vérité divine, de même les évêques sont la manifestation de la véritée apportée par le Christ. La bizarrerie de la forme, l'emploi anormal de l'expression κατὰ τὰ πέρατα, sans désigner de quelles limites ou de quelles parties extrêmes il s'agit, ne devraient plus étonner des lecteurs familiarisés avec le style extraordinaire d'Ignace. Le sens ne peut être que celui-ci : Si la manifestation de la pensée divine est unique et universelle en Jésus-Christ, la manifestation de la pensée du Christ se fait par un grand nombre d'évêques, ayant été établis chacun dans certaines limites. En d'autres termes, si l'autorité du Christ est universelle, celle des évêques est locale. Le terme τὰ πέρατα ne désigne pas seulement les extrémités du monde, mais aussi, au sens absolu, les limites, les fins. L'expression κατὰ τὰ πέρατα ne peut, d'ailleurs, pas être assimilée à μεχρὶ τῶν περάτων que l'auteur, même le plus incorrect, aurait dû écrire, s'il avait voulu dire qu'il y avait des évêques jusqu'aux extrémités de la terre. Bien loin de voir dans ce passage une déclaration en faveur de l'universalité de l'épiscopat — déclaration à laquelle nous n'accorderions, d'ailleurs, pas grande valeur dans la bouche d'un homme à tel point coutumier d'hyperboles, — nous ne pouvons y trouver que l'affirmation du caractère local de l'autorité épiscopale.

Il est impossible, du reste, de contester que l'épiscopat, tel que les Épîtres d'Ignace le représentent, est une fonction essentiellement locale et dont l'autorité est limitée à la communauté même où elle s'exerce. Nulle part Ignace ne se prévaut de son titre d'évêque d'Antioche pour donner plus d'autorité à ses enseignements. Au contraire, il affecte de se présenter comme un avorton. Sa grandeur, son autorité dérivent des souffrances qu'il endure

Digitized by Google

pour Christ. On ne voit pas davantage une trace quelconque de réunions où les évêques se concertent, comme il y en aura dès la seconde moitié du IIe siècle. L'évêque, tel que le dépeint la correspondance d'Ignace, non seulement n'a pas encore de caractère sacerdotal, mais il n'a pas davantage le caractère catholique.

D'où vient son autorité? De la nécessité même qui impose aux communautés, tiraillées en sens divers, une direction centrale vigoureuse, sous peine de se perdre par désagrégation. On ne saurait trop insister sur ce trait si curieux de la littérature ignatienne et qui suffirait, à lui seul, à en démontrer la haute antiquité : l'absence complète de toute allusion à l'institution apostolique de l'épiscopat et de toute justification du pouvoir épiscopal par le principe de la succession apostolique. Voilà une série de lettres qui se distinguent surtout par l'ardeur avec laquelle leur auteur plaide la cause de l'épiscopat, réclame une soumission absolue des fidèles envers leurs évêques : et les deux arguments principaux, les deux colonnes sur lesquelles repose dès l'origine la notion même de l'épiscopat catholique n'y figurent pas! L'institution apostolique de l'épiscopat, cependant, figure déjà dans les Épîtres pastorales et le principe de la succession apostolique est déjà énoncé tout au long dans la première Épître de Clément de Rome.

Ici encore Ignace nous apparaît comme l'un des plus fidèles représentants de la tradition paulinienne. Pour lui, les diverses communautés sont des personnes autonomes; l'unité catholique est encore toute mystique. C'est l'unité concrète de chaque communauté qu'il lui importe de sauvegarder, mais sans altérer son autonomie. Il ne nous fournit pas de renseignements sur le mode d'élection de l'évêque dans chaque église; mais il n'y a d'autre justification de son autorité que la désignation même dont il a été l'objet pour ces fonctions, c'est-à-dire le choix même de la communauté. Comment s'exerçait ce choix? Nous n'en savons rien. Mais il est certain que l'évêque n'était pas tiré au sort, comme cela se pratiquait parfois dans les associations grecques pour la désignation de certains dignitaires, et que l'épiscopat

Digitized by Google

n'était pas davantage une fonction héréditaire de père en fils. Donc il y avait choix. Était-ce le suffrage universel qui décidait? Étaient-ce les presbytres qui choisissaient? Ou bien le conseil des anciens soumettait-il à une sorte de referendum populaire le personnage sur lequel se portaient ses préférences? L'élection se faisait-elle par acclamation? Autant de questions que les Lettres d'Ignace laissent sans réponse. Il est probable que dans ces communautés encore restreintes le nombre des fidèles susceptibles de remplir des fonctions aussi délicates et aussi absorbantes n'était pas très considérable. A Magnésie, on a choisi un jeune homme, Damas. A Philadelphie, l'évêque doit sa nomination, non pas à ses propres démarches ni aux brigues de ses partisans; ce n'est pas son ambition qui l'a mis en évidence, mais sa charité chrétienne [1]. Il y avait donc des brigues pour obtenir l'épiscopat. Dans ce milieu du christianisme primitif, où toute décision de la communauté était considérée comme une inspiration du Saint-Esprit, dès l'élection faite, l'élu devait bénéficier de l'autorité que lui conférait cette désignation divine. Il devenait *ipso facto* l'homme de Dieu; il était dès lors le représentant du Christ, comme le Christ était la révélation de Dieu. Nous avons déjà vu les raisonnements typologiques auxquels se complaît Ignace en pareille matière.

Telle est la conception de l'épiscopat, qu'une analyse minutieuse dégage de l'ensemble de la littérature ignatienne authentique. Telle est la situation des communautés chrétiennes de l'Asie grecque auxquelles nos Épîtres sont adressées. Y a-t-il, soit dans cette situation ecclésiastique, soit dans cette conception de la mission des évêques, quelque chose qui paraisse inconciliable avec ce que nous savons, d'autre part, sur l'état de la chrétienté au premier quart du IIe siècle? Je ne le pense pas et je ne m'explique pas très bien que l'on ait pu être si fort choqué du caractère sacerdotal et catholique des écrits ignatiens. J'ai beau l'y chercher; je

1) *Ép. aux Magn.*, III; *Phil.*, I.

Digitized by Google

ne l'y trouve pas. Les Épîtres d'Ignace sont épiscopalistes; elles ne sont ni sacerdotales, ni catholiques; elles ne renferment rien qui ne puisse se justifier au point de vue des Épîtres pastorales ou de la lettre de Clément Romain aux Corinthiens. Cette dernière, quoiqu'elle ne plaide pas la cause de l'épiscopat monarchique, me semble beaucoup plus pénétrée que les écrits ignatiens de l'esprit catholique, avec ses nombreux appels au sacerdotalisme juif, avec sa thèse de la succession apostolique et de la tradition érigée en règle souveraine [1].

C'est la situation troublée des communautés grecques d'Asie qui a provoqué de la part d'Ignace ses vigoureuses déclarations anti-docètes et son ardent appel à l'union, par la soumission à l'évêque en qui se personnifie l'unité de chaque église, parce qu'il représente son administration régulière. On se méprend sur la signification et la portée de ses paroles, quand on perd de vue les circonstances qui les ont inspirées et le caractère du personnage qui les a écrites. Ce sont des exhortations destinées à hâter l'avènement d'un état de choses meilleur que celui qui existe; ce n'est pas une description de l'état réel. Si l'autorité des évêques dans les communautés avait été réellement aussi bien établie que le demande Ignace, il n'aurait eu aucune raison d'insister avec autant d'énergie sur l'obligation d'une déférence respectueuse envers eux. Les appels lancés sur un pareil ton sont en général adressés à des gens auprès desquels la cause que l'on défend est gravement compromise. On serait aussi mal fondé à en conclure que le pouvoir épiscopal avait déjà toute l'étendue que réclame pour lui le martyr Ignace, qu'à déduire de l'appel d'un meneur de parti révolutionnaire à la discipline que celle-ci soit véritablement observée avec autant de rigueur par ses partisans.

De plus ses exhortations elles-mêmes sont empreintes de cette exagération qui caractérise toutes ses pensées et tous ses sentiments. Qu'il parle de ses gardes ou de ses adversaires docètes, du désir qu'il éprouve de mourir martyr ou de la satisfaction que lui causent les délégués dont il reçoit la visite, Ignace est partout et

1. Voir I, *Clément* (éd. de Gebhardt et Harnack) IV, 2; VIII, 1; IX, 4; XXVI, 1; XL; LX, 17; LXI, 3; LXIV; — XLII; XLIV, 2; — VII, 2, etc.

Digitized by Google

toujours l'hyperbole faite homme. Ce n'est pas de lui qu'il faut attendre une appréciation calme et modérée de la situation ,ni des conseils dictés par un esprit pondéré. C'est un autoritaire agité, dont le bagage intellectuel paraît avoir été assez mince, mais qui s'attache avec d'autant plus d'ardeur aux quelques idées dans lesquelles se résume sa sagesse. C'est un homme de foi exaltée qui marche au martyre, et auquel on ne saurait demander d'envisager les choses avec le calme d'un philosophe ou d'un homme d'État.

Pour apprécier à sa véritable valeur le témoignage que les Épîtres d'Ignace fournissent à l'histoire des origines de l'épiscopat, il convient donc de se rappeler qu'elles nous dépeignent l'idéal ecclésiastique de leur auteur, non la réalité ecclésiastique de leur temps, et que l'expression même de cet idéal est constamment forcée. Avant de s'en servir il faut le remettre au ton normal et dégager les éléments de réalité qu'il renferme. Alors sa valeur est grande et le cachet de haute antiquité qu'il porte ressort avec une parfaite netteté.

JEAN RÉVILLE.

Digitized by Google

DE L'INTRODUCTION DU CHRISTIANISME

CHEZ LES TRIBUS TURQUES DE LA HAUTE-ASIE A PROPOS DES INSCRIPTIONS DE SEMIRJETSCHIE, PAR MM. CHWOLSON ET RADLOFF

Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, VIIe série t. XXXVII, n° 8 : *Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, herausgegeben und erklärt von D. Chwolson. Nebst einer Beilage über das türkische Sprachmaterial dieser Grabinschriften, vom Akademiker Dr W. Radloff, und drei phototypischen Tafeln und einer ebensolchen von Prof. Dr Julius Euting ausgearbeiteten Schrifttafel (lu le 8 mars 1888), Saint-Pétersbourg, 1890.

Le présent ouvrage contient le texte, la traduction et l'explication de 206 inscriptions funéraires syro-nestoriennes, découvertes dans le territoire de Sémirjetschie, dans la Russie asiatique, limitrophe de la Chine. Un certain nombre d'entre elles, bien qu'écrites en caractères syriaques, sont rédigées en langue turque orientale. Quelques autres contiennent des mots turcs isolés, parfois même des phrases entières. Les copies ont été faites sur des photographies ou sur les pierres originales.

M. D. Chwolson a déjà publié en 1886 un mémoire académique sur 22 de ces inscriptions. Elles reparaissent rectifiées et corrigées dans l'ouvrage actuel. La partie turque de ce texte a été confiée à un savant fort compétent de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, M. W. Radloff, et les meilleurs sémitisants, entre autres M. Th. Nöldeke, ont été consultés dans les cas

Digitized by Google

difficiles; enfin M. G. Euting y a joint une table contenant les divers alphabets araméens.

Les principales divisions de cet ouvrage sont au nombre de quatre. La première contient le récit de la découverte et du déchiffrement des inscriptions (p. 1-5). La deuxième présente la description de la forme extérieure et intérieure des originaux, la manière de dater d'après les années du cycle dyodécater usité chez les Chinois et les peuples turco-mongols, ainsi que les noms d'animaux par lesquels sont désignées les années de ce cycle chez ces derniers peuples. Les dates purement syriennes partent de l'ère des Séleucides. La numération est exprimée par les lettres syriaques et la plupart des textes prennent la direction verticale, direction devenue réglementaire dans les écritures mongole et mandchoue, et qui était également en usage chez les Syriens de Mésopotamie (p. 6-9). La troisième division s'occupe des textes eux-mêmes qui sont divisés en inscriptions datées, au nombre de 167 et en inscriptions non datées au nombre de 40 (p. 10-105). La quatrième division contient des observations générales sur ces inscriptions qui sont d'une importance capitale pour l'histoire de la propagation du christianisme dans ces régions lointaines de la Haute-Asie. Je crois donc nécessaire de les condenser ci-après, au profit des lecteurs, pour lesquels le progrès ou le recul des croyances religieuses chez les divers rameaux de la race humaine, sont l'objet de sérieuses études.

Dès environ 334, l'histoire mentionne le premier évêque de Merw, nommé Barsaba, qui est resté durant quinze ans sur son siège épiscopal. Un autre évêque du même endroit, nommé Isaac, est mentionné en 410. En 420, son évêché est érigé en siège métropolitain, ce qui prouve qu'il y avait un grand nombre de chrétiens. L'évêque de cette ville, Théodoros, qui vécut environ l'an 540, est l'auteur de plusieurs livres, et l'un de ses successeurs, Elias (vers 660), écrivit également beaucoup d'ouvrages, entre autres des commentaires sur divers livres de la Sainte-Écriture, ainsi qu'une histoire ecclésiastique très estimée. Des métropolites de Hérat et de Merw sont mentionnés jusqu'à l'an 1000, et un évêque de Serachs, encore en 1136. Selon

Digitized by Google

l'opinion de quelques-uns, les personnages nommés Achai (vers 411) et Schila (vers 503) auraient érigé des sièges métropolitains à Hérat, en Chine et à Samarcand; d'autres attribuent l'érection de ces sièges au patriarche nestorien Çalibascha (environ de 714 à 728). Le patriarche Ischô-yahb III se plaint, dans une de ses lettres, que les chrétiens de Khorassan et de Merw ne se sont pas montrés persévérants dans leur religion à l'arrivée des Arabes. Un autre fait atteste aussi l'extension prise par le christianisme parmi les Turcs orientaux : les prisonniers turcs envoyés par Narsès à l'empereur Maurice, en 581, portaient sur leur front le signe de la croix qu'ils avaient emprunté à leurs compatriotes chrétiens. Le christianisme s'était aussi répandu dans les steppes des Kirghiz. Le patriarche nestorien Timothée (778-820) avait converti le Khakan des Turcs avec plusieurs princes. La grande et puissante tribu de Kéraït a été convertie au christianisme, vers 1007, par Ebed Jesu, le métropolite nestorien de Merw. Les rois chrétiens de cette tribu ont donné lieu à la fable du royaume du prêtre Jean. Après la destruction de ce puissant royaume par Tschingizkhan vers 1202, il existait encore dans ce pays des rois vassaux chrétiens, et plusieurs des princesses, qui ont été mariées avec Tschingizkhan et ses fils, professaient la religion chrétienne. Les missionnaires catholiques du XIIIe siècle mentionnent encore d'autres tribus turques, comme les Ouigour, les Mer Kit et les Naïman, demeurant vers le nord-est de Semirjetschie, jusqu'à la contrée du lac de Baïkal, qui ont été également converties au christianisme par les Nestoriens.

Il est à peu près certain que le christianisme possédait déjà un siège métropolitain en Chine au VIIIe ou même au Ve siècle. Après la chute de la dynastie Thang qui protégeait le christianisme, cette religion y a subi une grande catastrophe. Vers 987, d'après l'auteur du *Fihrist-el-Ulum*, les chrétiens ont été exterminés et leurs églises détruites.

Il n'est pas douteux que le christianisme a de nouveau pénétré en Chine à la suite de la conquête de ce pays par les Mongols. Les missionnaires catholiques trouvèrent, au XIIIe siècle, partout les Nestoriens très répandus dans la Tartarie, la Chine du nord

Digitized by Google

et surtout à Péking. Les chrétiens étaient aussi en grand nombre à Tangout, à Kashgar et à Newakat.

De toutes ces communautés chrétiennes il ne reste d'autres traces que les pierres tumulaires de Semirjetschie. Ces monuments sont d'une grande simplicité; la face de la pierre n'est pas même lissée; des croix en plusieurs formes y sont gravées ou seulement entaillées; l'écriture s'y dirige très souvent de haut en bas, habitude que l'on trouve aussi chez les Syriens. Les auteurs de ces inscriptions ont accepté une lettre de l'alphabet arabe pour exprimer les sons *k* et *g* dans les mots turcs. On voit par ces documents que les communautés chrétiennes de la Haute-Asie avaient des écoles pour l'instruction de la jeunesse qui se bornait probablement à la lecture de l'Écriture Sainte et à la récitation des prières. La connaissance de la langue syriaque n'a pas été poussée très loin; de là les nombreuses fautes que l'on trouve dans ces textes. La piété religieuse et la douceur relative des mœurs sociales sont attestées par certaines expressions de respect ou de tendresse pour les personnes défuntes. Beaucoup de ces pierres tombales portent la date de l'an 1338 ou 1339, avec la mention « mort de la peste ». M. Chwolson a démontré avec une grande vraisemblance que cette peste est identique avec la « mort noire » qui a sévi dans l'Asie occidentale et en Europe, dans les années 1347-1350. On sait, en effet, que ce fléau est venu de Chine en Europe où il n'est parvenu qu'après sept ou huit ans de voyage.

L'inscription n° 44 contient une notice historique que M. Chwolson ne croit pas pouvoir interpréter avec certitude. Cette inscription est consacrée à trois personnes différentes : le scolastique Sandajok, le garçon Pazagtekin et la jeune fille Mariani. Après l'énumération de ces noms se présente une phrase turque que M. Radloff traduit : ces trois sont morts dans le mahométisme. M. Chwolson se demande avec raison ce que peuvent signifier ces mots. D'une part, il est peu croyable que les mahométans du pays aient été assez tolérants pour permettre d'enterrer leurs coreligionnaires dans un cimetière chrétien et de graver la croix sur leurs pierres tombales. D'autre part il n'est pas plus vraisem-

Digitized by Google

blable que les chrétiens aient été assez indulgents pour accueillir les apostats dans leur cimetière et orner leurs tombeaux du signe de la croix. M. Chwolson est porté à croire qu'il s'agit de chrétiens convertis par violence, et que la communauté chrétienne pouvait accueillir après leur mort sans déroger à ses principes. Ç'aurait été un cas analogue à celui des Maranes, c'est-à-dire des juifs convertis par force au christianisme, envers lesquels la plupart des rabbins éclairés du XIVe siècle se sont montrés indulgents en les considérant comme de vrais juifs à cause de leur attachement intérieur au judaïsme. Ces chrétiens auraient aussi pu considérer l'apostasie forcée comme nulle et non avenue.

Les noms propres qui figurent dans ces inscriptions, sont tantôt d'origine syrienne, tantôt d'origine turque, tantôt des compositions de ces deux classes de noms. Parmi les premiers on relève quelques formes rares : *Hindu*, *Yalda*, *Miqolo*, pour Nicolas, *Meliha*. Le nom écrit *Mashut* me paraît être le nom arabe Mas'ud. Le nom de femme *Maifrah* rappelle, par son second élément, le nom de la mère de Schabur, mentionné dans le Talmud sous la forme de Ifra, et que les commentateurs interprètent par « beauté». Les noms propres d'origine turque ont été définitivement identifiés et interprétés par M. Radloff dont tout le monde connaît la haute compétence dans ces matières. Sur quelques points seulement, je demanderai la permission de lui soumettre des observations. La phrase 97, 3-4 : *Kün yash közi erimish*, traduite par lui : « an Tagen jung ist sein Auge geschmolzen », me paraît signifier plutôt : « Son œil jeune de jour a fondu ». Au 21, 5-6, les mots : *türkce yyl it erdi*, au lieu de « auf türkisch das Hunde-Jahr war » me paraissent devoir plutôt être traduits : « L'année turque était celle du chien ». Le mot *türkce* ne peut pas être ici un adverbe ; c'est un adjectif. De même *yyl it* ne peut pas signifier « Hunde-Jahr », il faudrait *it-yyl*. Le même cas se présente dans 28, 5-6 : *türkce*, *yyl iont erdi* « l'année turque était (celle du) cheval » au lieu de : « auf türkisch das Pferde-Jahr war es », et 34, 2, *türkce yyl tonguz erdi* « c'était l'année turque du porc »; enfin 48, 3, *türkce yyl ut erdi* « c'était l'année turque du taureau », au

Digitized by Google

lieu de : « türkisch das Stier-Jahr war es ». La modification la plus importante que je me permets de proposer au jugement de l'éminant turquisant, est relative à la phrase 44, 10, dont le contenu a suscité des difficultés psychologiques que M. Chwolson a si bien discutées sans pouvoir les résoudre d'une manière définitive ; c'est la phrase : *pu ücegü musurmanlykta öldi*, qui a été rendue en allemand par : « diese drei im Muhammedanismus sind gestorben », et qui ferait croire que les chrétiens de ce lieu ont permis d'enterrer dans leur cimetière trois apostats convertis à l'islamisme. L'impossibilité d'un tel événement me paraît absolue, d'autant plus que la pierre tombale porte le signe de la croix. Si, par impossible, les chrétiens avaient pu jamais admettre une telle idée, elle aurait été infailliblement repoussée en raison du fanatisme des musulmans qui, formant la majorité, n'auraient pas permis d'enterrer leurs coreligionnaires dans un cimetière d'infidèles.

Ces difficultés n'ont-elles pas leur cause déterminante dans la façon de comprendre le texte? Après réflexion, je pense en effet que la phrase citée précédemment doit être plutôt traduite : « Ces trois personnes ont été mises à mort par les musulmans » ; le terme *musurmanlyk* ne signifie pas seulement l'islamisme comme religion, mais la totalité des hommes qui le professent. Il en est de même, par exemple, du terme français « juiverie » qui exprime populairement à la fois le sens de « judaïsme » et celui de « juifs ». Le verbe simple « *öldi*, il est mort », est employé ici pour désigner une mort violente, au lieu de la forme plus précise *öldürildi*, « il a été tué ». Il s'agit donc de chrétiens fidèles qui ont été massacrés dans un soulèvement de musulmans fanatiques. Il est à supposer que ces massacres des chrétiens n'étaient ni fortuits, ni isolés, mais qu'ils étaient accomplis systématiquement dans la majorité des communautés chrétiennes et qu'ils étaient précisément la conséquence de la mortalité pestilentielle qui dominait alors dans la contrée. Les musulmans ont probablement attribué l'extension de cette maladie aux méfaits des infidèles chrétiens et se sont rués sur eux avec l'espoir de faire cesser le fléau. Il y aurait là un curieux rapprochement à faire avec la conduite analogue des chrétiens

Digitized by Google

d'Europe, qui, à la même époque, excités par les mêmes préjugés, ont traité les Israélites comme les Turcs traitaient les chrétiens de la Haute-Asie. Le fanatisme et la superstition sont de toutes les races et produisent partout les mêmes effets déplorables.

Si je ne me trompe, ces exterminations à grande échelle ont été le point de départ de la décadence du christianisme dans ces contrées, et, quand d'autres persécutions sont venues s'y ajouter de temps à autre, le nombre des fidèles ne cessa de diminuer en sorte que le christianisme y mourut d'inanition morale plutôt que de violences préméditées.

Je ne veux pas quitter ces documents si intéressants de la propagation du christianisme chez les tribus turques, sans revenir sur une conjecture qui m'a été suggérée dès le début par le premier mémoire de M. Chwolson sur quelques-unes de ces inscriptions ; je veux parler des noms d'animaux que les Turcs attribuent aux douze années du cycle. L'usage même du cycle de douze ans a, sans aucun doute, été emprunté par les Turcs aux Chinois, chez lesquels on le trouve depuis les époques les plus reculées. Mais les années du cycle chinois ne portent pas de noms d'animaux; elles sont simplement désignées par des caractères particuliers qui ne paraissent pas exprimer des idées déterminées. On ne peut pas non plus supposer que les Turcs aient emprunté ces noms à quelque autre peuple civilisé de l'empire chinois, puisque l'usage de ces noms fait défaut dans toute cette vaste région, et les populations mongoles et mandchoues chez lesquelles il se trouve aujourd'hui l'ont, sans aucun doute, emprunté aux tribus turques. Il serait donc utile de savoir, si la chose est possible, par qui et à quelle occasion cet usage bizarre a pu s'introduire dans la chronologie turque. Les animaux choisis à cet effet ne manquent pas non plus de présenter de notables singularités. On sait qu'ils se succèdent dans l'ordre suivant : le rat, le taureau, le tigre, le lièvre, le dragon, le serpent, le cheval, le mouton, le singe, le coq ou la poule, le chien, le cochon. Onze de ces animaux sont exprimés par des mots turcs d'usage commun; le dragon porte, au contraire, un nom d'origine chinoise, savoir *Loo*, en chinois *Long*. Ce fait amène à penser qu'au moment où ce calendrier a été in-

Digitized by Google

troduit chez les Turcs, ceux-ci se trouvaient sous l'influence immédiate de la Chine. D'autre part, la présence du singe dans cette momenclature a quelque chose de surprenant, car ce bimane anthropoïde ne semble pas habiter les régions froides occupées par les populations de race turque. Le lièvre et le coq, eux-mêmes, sont difficilement indigènes dans ces contrées. N'avons-nous pas là un indice assez remarquable que les inventeurs de la nomenclature venaient de pays plus méridionaux, où ces animaux font partie de la faune ordinaire? En cas de réponse affirmative, il serait possible d'aller plus loin et de supposer que les inventeurs de cette nomenclature sont venus de quelque partie de l'Asie inférieure et se sont établis parmi les Turcs dans un but quelconque. Ces diverses réflexions tendraient à cette conclusion que c'étaient précisément des missionnaires chrétiens, poussés par leur zèle de faire des prosélytes pour le christianisme, qui en auraient été les auteurs.

Diverses raisons semblent favoriser cette conjecture. Le christianisme primitif semble avoir eu deux foyers principaux pour la propagation de la nouvelle foi : l'Égypte et la Syrie. L'activité des missionnaires syriens, surtout des Nestoriens dans la Haute-Asie, n'a plus besoin d'être démontrée. Les nombreux sièges épiscopaux de l'Extrême-Orient ont été fondés et occupés par des prêtres nestoriens, et nos inscriptions elles-mêmes y ajoutent un nouveau témoignage. L'activité des missionnaires égyptiens pour la conversion de l'Asie est beaucoup moins connue, mais elle n'en est pas moins certaine. Naturellement, ces missionnaires égyptiens n'ont pu arriver à leur destination qu'après avoir séjourné en Syrie, et en acceptant les missionnaires syriens comme associés. On comprend ainsi combien l'élément égyptien était presque absorbé par l'élément syrien. Il n'en reste pas moins quelques traces certaines de leur passage. Je crois qu'on n'a pas assez relevé, jusqu'à présent, que la conversion des Arméniens et des Géorgiens est due principalement au zèle des missionnaires égyptiens.

La preuve de ce fait réside dans la présence de cinq lettres coptes à peine modifiées dans l'alphabet arménien, dont l'invention est

Digitized by Google

communément attribuée à un indigène du nom de Miesrob. Cet élément égyptien indéniable n'a pu être introduit en Arménie que par des missionnaires qui écrivaient et comprenaient le copte. Maintenant faut-il supposer que l'Arménie formait la dernière limite à laquelle se sont arrêtés ces hommes énergiques poussés par la parole du Maître divin à proclamer l'Évangile chez tous les peuples du monde? Cela est bien invraisemblable. Ayant terminé leur tâche en Arménie, ces travailleurs infatigables ont dû avancer aussi loin qu'il leur était possible de le faire. S'il en est ainsi, il y aura beaucoup de chance pour que ces noms d'animaux aient été introduits par les missionnaires coptes.

Voici un argument qui paraît appuyer cette hypothèse. On connaît le grand rôle que jouent les animaux dans les bestiaires chrétiens, tantôt comme compagnons des apôtres ou des saints, tantôt comme personnifications de ceux-ci, tantôt comme des symboles moraux. C'est surtout vers le commencement du moyen âge que la symbolisation des animaux pour représenter les apôtres et les autres grands personnages de l'Église primitive a pris une grande extension dans le christianisme occidental. Il ne me paraît pas douteux que cette personnification zoomorphique a eu son foyer principal, et peut-être unique, dans l'Église d'Égypte. En effet, le paganisme égyptien représentait ses dieux aussi souvent que possible sous des formes animales. Certaines espèces d'animaux, comme le bœuf, le chat, le crocodile, l'ibis et d'autres encore étaient nourris et conservés dans des temples spéciaux, et leurs cadavres étaient embaumés avec soin et enterrés dans des lieux sacrés. En un mot, les Égyptiens considéraient les animaux, surtout certaines espèces, comme les manifestations les plus dignes de leurs divinités. On s'imagine difficilement que cette croyance, qui a fait le trait le plus caractéristique de la religion des Égyptiens pendant des milliers d'années, ait pu disparaître entièrement par l'introduction du christianisme; il est probable qu'elle s'est seulement transformée et accommodée à la nouvelle foi. Les anciennes divinités animales sont devenues les symboles des apôtres et des martyrs, et ont été proposées par des missionnaires à l'adoration des fidèles. Qu'y aurait-il d'éton-

Digitized by Google

nant à ce que les missionnaires coptes, établis dans les premiers siècles de l'ère chrétienne au milieu de tribus turques avec l'intention de les convertir, aient communiqué à leurs néophytes douze noms d'animaux comme représentant les douze apôtres de la religion chrétienne. L'application faite de ces noms aux années du cycle était un moyen aussi simple qu'efficace pour implanter leurs idées symboliques dans le cœur du peuple qu'ils voulaient attirer à leur religion. C'était une sorte de catéchisme illustré, dont les images font plus d'effet sur des esprits simples et naïfs que l'instruction dogmatique qu'ils sont incapables de comprendre. Cette façon d'envisager l'origine des noms d'animaux attribués aux années du cycle turc m'a été suggérée pendant la lecture du premier mémoire de M. Chwolson. Mais, avant de la mettre par écrit, je me suis adressé au regretté Pavet de Courteille, professeur de turc oriental au Collège de France, et je lui ai soumis les raisons qui m'ont fait soupçonner dans ces noms les premières traces de l'activité des missionnaires chrétiens parmi les Turcs. Contrairement à mes appréhensions, M. Pavet de Courteille m'a déclaré que l'origine étrangère de ces noms lui semblait probable, mais que, si la source chrétienne ne lui paraissait pas tout à fait invraisemblable, il n'y avait pas encore assez de preuves pour l'établir d'une manière suffisante. Ce conseil n'a pas été perdu pour moi, et je n'ai pas cessé de faire des recherches dans cette direction afin de découvrir quelques autres indices qui puissent mettre sur pied mon hypothèse.

Mon hésitation a pris fin à la lecture du présent ouvrage de M. Chwolson, surtout après m'être assuré par une communication épistolaire de M. le professeur Radloff que rien n'a été publié jusqu'à présent sur l'origine et la date de l'usage de ces noms d'animaux chez les Turcs; et je crois avoir réussi à découvrir quelques nouveaux indices en faveur de mon sentiment.

J'ai dit plus haut que la présence du lièvre, du singe et du coq semble trahir une provenance occidentale. En étudiant les noms turcs qui les désignent, je n'ai pas été peu surpris de voir qu'ils sont loin d'être des termes turcs originaux, mais des mots étrangers. Ainsi, les noms du coq ou de la poule, qu'on trouve

Digitized by Google

sous les variantes suivantes : *tagaku* (inscription), *taguk* (Biruni), *dakuk* (Ulug-bek), rappellent, à ne pas s'y tromper, l'arabe *degaga, degagat*, « coq, poule », correspondant à la forme talmudique et syriaque *zagta*. La même origine syrienne paraît aussi devoir être attribuée au nom du lièvre qui se présente sous les formes, *tapishkan*, (inscription), *tafshkhan* (Biruni), *tawshkan* (Ulug-bek). Si l'on retire la syllable finale *kan* qui est un suffixe de dérivation, il reste l'élément *tafsh*, qui se superpose presque au nom araméen du lapin *tafza*; la légère différence de la sifflante est insignifiante quand il s'agit de mots étrangers; quant à celle concernant le lièvre et le lapin, elle ne me paraît pas non plus présenter un obstacle insurmontable. Les deux rongeurs si apparentés pouvaient primitivement être désignés par le même nom, sauf à être distingués par quelques adjectifs, comme grand, petit, etc. Mais le nom le plus curieux est celui du singe, qui s'écrit *petshin* (inscription), *bidjin* (Biruni) et *pitshin* (Ulug-bek). Comme ce nom n'a aucune étymologie satisfaisante dans les langues turques, il nous conduit pour ainsi dire forcément à la chercher dans une langue occidentale ; et en effet on ne tarde pas à le retrouver presque sans aucun changement dans le nom copte du singe *pi-en*, ou plutôt, *Pi-e-jen*, dont le *j*, primitivement un *i* consonne, est prononcé *dj* ou *tsh*. Ce qui est plus remarquable encore, c'est que le *Pi* initial constituant l'article copte, donne à ce mot un cachet égyptien manifeste.

Le fait que nous venons d'établir concourt à prouver que la première propagation du christianisme parmi les tribus turques de l'Asie centrale a été effectuée par une association de moines égyptiens et de moines syriens. Les premiers ont dû, faute de nouveaux contingents de l'Égypte, s'effacer bientôt devant les moines d'origine syrienne qui recevaient de temps en temps d'importants renforts de leur patrie. Mais si les missionnaires égyptiens n'ont pas tardé à être absorbés par ceux de l'église nestorienne, ils n'ont pas disparu sans laisser des traces reconnaissables de leur activité initiatrice. Je crois distinguer ces vestiges dans quelques noms propres d'homme et de femme que les savants interprètes ont été obligés de laisser sans explication. C'est, en premier lieu,

Digitized by Google

le nom *Padji*, qui ne comporte aucune étymologie syriaque satisfaisante, bien que la racine *Pça* existe dans cette langue. Je crois y reconnaître le mot copte *pidje* « parole », « verbe », qui revient dans l'onomastique copte. En deuxième lieu, je crois pouvoir assigner la même origine au nom de femme qui figure dans quatre inscriptions différentes, savoir *Mâifra* ou *Maifra*. M. Chwolson a parfaitement reconnu que ce mot n'est ni d'origine turque ni d'origine syrienne ou araméenne. Il a aussi vu qu'il serait difficile de trouver dans la langue arabe une étymologie satisfaisante de ce nom de femme qui n'est d'ailleurs pas usité chez les Arabes. L'observation de M. Chwolson est des plus justes; ni le turc, ni l'araméen, ni l'arabe, ne peuvent expliquer ce problème, le mot *Maifra* étant incontestablement d'origine égyptienne. En Égypte, en effet, les noms des femmes *maifre* sont des plus fréquents et se rencontrent à toutes les époques. Ce composé signifie « aimant le dieu soleil », *mai-phre*. Les Grecs l'ont rendu, si mon souvenir est exact, par Μηφρες. Il peut être également un nom d'homme et un nom de femme. En troisième et dernier lieu, je crois pouvoir citer un autre nom d'homme de forme égyptienne indéniable qui a été classé jusqu'à présent dans les noms propres turcs, savoir *Shiramun*, qui est le nom égyptien si connu, et si souvent grécisé sous la forme de Cheremon et signifiant « enfant du dieu Amon », composé de *cher*, plus moderne *sher* « enfant » et du nom divin *Amon*. Comme ce nom n'est pas usité chez les Syriens il n'a pu être introduit que par des moines égyptiens. Il faudra probablement y ajouter encore le nom *Nutar* qui figure au n° 417 et qui, si la lecture en était certaine, donnerait simplement le mot égyptien *nuter* « dieu ».

Je prends maintenant la liberté de résumer la substance des arguments qui me paraissent favoriser l'idée que l'introduction des noms d'animaux pour les années du cycle turc est d'origine chrétienne et notamment d'origine alexandrino-égyptienne :

1° L'habitude de voir dans les animaux des symboles religieux, qui rattache la nomenclature turque aux bestiaires chrétiens, semble avoir eu l'Égypte pour foyer principal ;

2° Quelques-uns des animaux cycliques, surtout le singe, ne

Digitized by Google

paraissent pas avoir été originaires des pays turcs et doivent y être parvenus de l'étranger;

3° Les noms turcs qui désignent la poule et le lièvre sont d'origine araméenne et accusent, par là même, qu'ils ont été introduits par les Nestoriens;

4° Le nom turc du singe révèle une origine copte et par conséquent l'influence des moines égyptiens;

5° La présence des missionnaires égyptiens en Arménie est mise hors de doute par l'introduction de quatre lettres coptes dans l'alphabet arménien;

6° La conservation jusqu'à la dernière époque chez les chrétiens turcs de plusieurs noms propres d'origine incontestablement égyptienne atteste l'intervention de misisonnaires venus d'Égypte.

Comme on le voit, le Mémoire de M. le Dr Chwolson sur les inscriptions syriennes de *Semirjetschie*, non seulement nous donne les renseignements les plus authentiques sur l'extension du christianisme chez les tribus turques, mais il nous fournit, grâce à la collaboration éclairée de M. Radloff, les traits les plus caractéristiques du dialecte parlé par ces tribus. Et comme si ce double renseignement ne suffisait pas pour nous rendre reconnaissants envers les deux savants collaborateurs, leur travail commun a encore le mérite si précieux de nous ouvrir une voie absolument nouvelle qui nous permet de rechercher les traces d'une des églises les plus intéressantes du christianisme primitif dans l'œuvre de propagande de la foi chrétienne chez les tribus barbares de la Haute-Asie. Désormais les Nestoriens ne seront pas les seuls à réclamer la gloire de cette propagande civilisatrice. L'Église d'Alexandrie pourra aussi avoir une part dans cette œuvre glorieuse qui, si elle n'a pas définitivement abouti, si elle a dû céder devant l'invasion du bouddhisme, d'une part, de l'islamisme de l'autre, n'en aura pas moins une page d'or dans l'histoire religieuse.

J. Halévy.

Digitized by Google

ÉTUDES VÉDIQUES

L'HYMNE III, 1 DU RIG-VÉDA

Le volume des *Vedische Studien* de MM. Pischel et Geldner dont j'ai déjà eu l'occasion de parler ici même[1], contient aux pages 157-170 la traduction suivie d'éclaircissements exégétiques et philologiques par ce dernier, de l'hymne 1 du troisième maṇḍala du *Rig-Véda*. Cet hymne se compose de vingt-trois vers ou strophes dans le mètre triṣṭubh, c'est-à-dire de onze syllabes à chacun des quatre padas dont le vers est formé. Le vers premier et le premier hémistiche du vers second sont, d'après le traducteur, consacrés à une sorte d'exorde dont le but est de gagner la bienveillance du dieu Agni auquel l'hymne s'adresse. La suite, jusqu'au vers 14 inclusivement, forme, toujours d'après M. Geldner, une partie mythique et spéculative qui concerne la naissance du dieu.

Me trompé-je? Mais rien, ou à peu près rien, n'est mythique, ni mystique, — si je puis interpréter ainsi le mot spéculatif dont se sert M. Geldner, — dans aucune des parties de l'hymne en question. C'est ce que je voudrais essayer de faire voir en reprenant la traduction raisonnée de la série des vers, y compris ceux de l'exorde (1-14), qui peuvent prêter matière à controverse à cet égard.

La démonstration que j'entends fournir par là me paraît de grande portée. Si elle est concluante, et je crois qu'elle l'est, elle peut servir de base à une méthode d'interprétation de beaucoup de parties du *Rig-Véda* dont la certitude égalerait la clarté. La question se pose ainsi : abstraction faite des développements légendaires et réellement mythiques qui concernent les dieux et les

1) Voir le n° de la *Revue* de mai-juin 1890, p. 305 et suiv.

Digitized by Google

démons d'origine solaire et atmosphérique, tous les détails du *Rig-Véda* qui s'appliquent aux divinités du sacrifice et au sacrifice lui-même, ne sont-ils pas d'ordre essentiellement réel et prochain? Ne rappellent-ils pas les observations de chaque jour, la constatation matérielle de ce qui se passe sous les yeux et par l'office des prêtres dans la célébration des rites consacrés? Ne forment-ils pas, en un mot, des descriptions d'après les faits visibles et tangibles des actes liturgiques proprement dits?

Si l'on répond par l'affirmative, et, pour ma part, je n'hésite pas à le faire, on a là la matière des parties purement ritualistes et pratiques des hymnes, — le reste étant, je le répète, surtout mythologique et, dans une certaine mesure, spéculatif ou mystique.

Des prêtres qui allument le feu sur l'autel, qui l'entretiennent avec des libations inflammables et qui accompagnent leurs exercices de prières aux divinités célestes, telle est la scène dont la peinture forme indéfiniment le sujet de ces prières, en tant qu'elles concernent les instruments du sacrifice, — le feu et l'oblation, — élevés à la dignité de dieux, par suite de l'efficacité attribuée à leur action sur les dieux primitifs et célestes en vue desquels les prêtres les emploient.

Mais comment féconder une matière naturellement si pauvre? Comment tirer à des milliers d'exemplaires, qui ne soient pas en quelque sorte les clichés d'une même formule, la description du sacrifice? C'est pour résoudre cette difficulté que la rhétorique est intervenue et qu'elle a rempli son rôle de tous les temps en variant à l'infini, par des artifices d'expression, le tableau d'une chose uniforme.

Les moyens de la rhétorique védique, si bizarres à première vue, sont au fond les mêmes que ceux de la rhétorique classique : elle amplifie et diversifie une matière donnée à l'aide de la comparaison, de l'antithèse et du paradoxe, lequel n'est, lui-même, qu'une forme de l'antithèse. Tout se ramène ainsi à un double procédé, et la rhétorique de l'époque classique se prêterait facilement elle-même à une pareille simplification : la mise en relief de l'objet qu'il s'agit de représenter ou de définir au moyen de ce

Digitized by Google

qui lui est analogue et de ce qui s'en distingue, par les ressemblances et par les contrastes, — en un mot et selon la formule consacrée, — par les genres prochains et les différences spécifiques. En dernière analyse, cette rhétorique, comme toute rhétorique, se confond avec la logique.

Voilà pour les développements, les miroitements et aussi les combinaisons de la pensée, car souvent les deux méthodes, — similitudes et oppositions, — se marient entre elles pour multiplier leurs effets. Mais ces développements et ces enchaînements s'enrichissent et se compliquent encore de ceux qu'y ajoutent les excroissances d'origine purement verbale, ou les figures de mots. C'est ainsi, souvent, que l'idée dévie au gré d'une expression attirée par l'assonance, qu'elle se prolonge et donne en quelque sorte de nouvelles pousses greffées sur un adjectif pris substantivement, ou qu'elle bifurque en suivant tout à la fois les différentes nuances significatives d'un même vocable. C'est plus qu'il n'en faut pour expliquer les étranges alliances qu'ont contractées, non seulement les pensées avec les pensées et les mots avec les mots, mais encore les mots avec les pensées, dans le style du *Rig-Véda*; c'est aussi ce qu'il s'agit d'avoir toujours présent à l'esprit, pour délier les nœuds qui les resserrent et dévider les fils qui les entrelacent.

Du moins, c'est en partant de la double hypothèse que les procédés de l'amplification védique sont essentiellement les mêmes que ceux de la littérature universelle, et que les poètes qui les ont employés se sont inspirés du concret, c'est-à-dire de ce qu'ils avaient sous les yeux, pour décrire le sacrifice, comme ils sont partis de l'abstrait, c'est-à-dire de la légende mythique, pour parler des dieux du ciel qu'ils n'avaient jamais vus (au lieu d'imaginer je ne sais quelles conceptions abstruses sur l'origine et les rapports d'Agni et de Soma, dont ils ne donnent d'ailleurs jamais la formule expresse), que j'ai abouti aux explications dont l'occasion m'a été fournie par l'hymne précité et qu'il suffira, je l'espère, de comparer avec celles de M. Geldner pour décider de quel côté sont les vraisemblances, sinon la vérité.

Ce savant, dont je ne saurais d'ailleurs que louer les aptitudes

Digitized by Google

philologiques, car au point de vue grammatical son interprétation ne soulève aucune critique grave, attribue aux rishis des spéculations sur l'origine céleste du feu du sacrifice et des liqueurs libatoires qu'ils n'ont certainement pas eu pour objet d'exposer dans notre hymne.

A cet égard, il est vrai, il a suivi Bergaigne, qui a commis une erreur capitale, à mon avis, en faisant reposer la conception du sacrifice et de tout ce qui en dépend, sur une base mystique. Les hommes, d'après lui, auraient voulu reproduire par cette cérémonie celle qu'accomplissent les dieux eux-mêmes chaque matin pour reconquérir la lumière du jour. La discussion de cette théorie m'entraînerait beaucoup trop loin, et j'espère pouvoir la reprendre dans une autre occasion. Qu'il me suffise pour le moment de dire qu'il me paraît infiniment plus probable que l'idée première du sacrifice est simplement celle d'un marché ou d'un échange des hommes avec les dieux, c'est-à-dire avec des êtres imaginaires que, pour des raisons dont je réserve également l'exposé, les hommes s'étaient habitués à considérer comme très puissants, sinon comme tout-puissants : on leur offrait des libations dont on les supposait avides par l'intermédiaire du feu, et l'on attendait d'eux en retour les faveurs dont ils disposaient. Une pareille théorie exclut, comme on le voit, l'idée de l'origine mythique ou mystique, — ici les deux points de vue se confondent, — d'Agni et de Soma. Qu'une fois l'un et l'autre divinisés en tant qu'agents des dieux auprès des hommes, conséquence de leur rôle primitif d'agent des hommes auprès des dieux, comme la prière l'a été aussi, et pour des motifs analogues, ils aient été comparés aux Célestes et que tout ce qui devait s'en suivre comme développement, étant donnés les moyens et les effets de la rhétorique védique, s'en soit suivi, je ne le contesterai pas. Mais ce que je conteste, c'est le prétendu fond météorologique et mythique d'où dériveraient les personnifications d'Agni et de Soma. Ce sont des dieux, mais des dieux secondaires, terrestres, et, pour ainsi dire, réels : ils viennent d'ici-bas et ne se sont mêlés à ceux d'en-haut que parce qu'ils montaient pour envoyer l'offrande des hommes, alors que ceux-ci descendaient pour la recevoir.

Digitized by Google

Mais si Bergaigne s'est trompé pour certaines vues d'ensemble, quelle justesse de coup d'œil en ce qui concerne les détails! Combien de fécondes découvertes lui sont dues dans le champ de l'exégèse védique! Combien il s'en est peu fallu qu'il ne découvrît la vérité, toutes les fois qu'il ne lui a pas été donné de l'atteindre! J'ai déjà exprimé dans la *Revue* à quel point je partageais ses idées en ce qui regarde l'unité générale de la valeur significative d'un même mot. Plus je renouvelle l'expérience et plus je constate que les vocables védiques n'ont qu'une signification maîtresse à laquelle se rattachent toutes les nuances qu'elle peut présenter par voie de dérivation logique. Ce principe est la boussole la plus sûre dont on puisse se servir pour s'orienter à travers les difficultés qu'entraîne la détermination du sens du sanscrit des hymnes.

Même adhésion de ma part aux opinions de Bergaigne sur les traits caractéristiques de la rhétorique des rishis. Tout le travail d'interprétation auquel ces lignes servent de préface, fournit de nouvelles preuves, et des plus concluantes, en faveur de ses idées à cet égard. Il était donc, je le crois, absolument autorisé à terminer sa *Religion védique* par la déclaration suivante dont la chaleur presque juvénile, sous sa forme de boutade, montre bien la vivacité de sa conviction et l'importance qu'il attachait à juste titre à l'une de ses plus heureuses découvertes : « La constatation des raffinements de ce genre est, je crois, l'une des parties les plus solides de mon œuvre et celle, en tous cas, sur laquelle je suis et je sens que je resterai radical, intransigeant, irréconciliable; je vouerai ma vie, si on m'y oblige, à la revendication des droits méconnus du paradoxe védique. »

Enfin, j'abonde encore dans son sens, plus qu'il ne l'aurait fait lui-même peut-être, en ne voyant dans la partie de l'hymne III, 1, dont j'ai été amené à m'occuper, que la description de la mise en œuvre du sacrifice, de ses rites en ce qui concerne Agni, ou d'une manière plus positive encore, des phénomènes que produit la combustion du liquide sacré. C'est en tous cas une partie de ce que Bergaigne appelait (*Rel. véd.*, III, 277) le résidu *liturgique* que laissent toujours les interprétations *naturalistes* appli-

Digitized by Google

quées à l'analyse des mythes du *Rig-Véda* [1]. Ici ce résidu est tout, et il est plutôt réaliste et pittoresque que proprement liturgique. Mais si nous différons quelque peu quant à la manière affirmative de le caractériser, nous sommes pleinement d'accord au point de vue de sa détermination négative : il ne correspond à rien de solaire ni de météorologique. Je crois du moins que la preuve en ressortira de ce qui suit.

[1]

Somasya mâ tavasam vaksy agne
vahnim cakartha vidathe yajadhya |
devân achâ dîdyad yunje adrim
çamâye agne tanvam juhasva.

« Tu as fais de moi le porteur du soma rapide dans la cérémonie du sacrifice, ô Agni, toi qui (le) portes (habituellement). Pendant que tu diriges ta flamme vers les dieux, je manie la pierre; je suis à la besogne, ô Agni, contente-toi. »

Le premier hémistiche est difficile. Il est plus commode de faire la critique des anciennes interprétations que d'en proposer une nouvelle qui présente toute garantie de certitude.

Il me paraît très probable que les mots *tavasam vaksy agne* doivent s'entendre comme s'il y avait *yas tavasam*, etc., « o Agni! toi qui portes (le soma) impétueux ou rapide », en construisant *tavasam* avec *somam* sous-entendu [2].

J'admets donc, comme M. *G.*, que les mots *tavasam vaksy agne* constituent une sorte de parenthèse, mais je ne saurais admettre à son exemple que *vaksi* soit une forme de la racine *vaç* « désirer » et non de *vah* « porter ». Il croit trouver un autre passage du *RV.* (VII, 98, 2) où la même forme, dans la phrase *pîtim id asya vaksi*, signifierait aussi « tu désires » ou « tu as désiré »; mais rien n'oblige à chercher ici un autre sens pour *vaksi* que celui qu'il a

1) Comparer sa protestation contre « le système d'interprétation purement naturaliste » du *Rig-Véda* (*Rel. véd.* II, 39, note 5).

2) Cf. l'épithète *tavasvat* appliquée au soma (*RV.*, IX, 97, 46).

Digitized by Google

partout ailleurs. La phrase entière est *yad dadhise pradivi câru annam dive dive pîtim id asya vaksi*; ce qui signifie, ce me semble, « comme tu prends chaque jour une nourriture (mot à mot : un manger) agréable, tu emportes (chaque jour aussi) une boisson pour elle ». Il est évident que le sens de « désirer » pourrait convenir, mais rien ne le nécessite. D'ailleurs, le rapprochement, sans doute intentionnel, de *vaksi* et de *vahnim* indique bien qu'on a affaire, dans notre vers, à des formes d'une même racine.

Il semble bien aussi que, dans tout ce vers, le poète mette en contraste le repos d'Agni avec la peine que prend le sacrifiant : il aura à apporter le soma et, en attendant, il se fatigue à le presser, tandis qu'Agni le laisse faire et se contente de briller et de se délecter à l'oblation.

Le mot *vidatha* ne paraît pas avoir été compris exactement par aucun des védisants qui s'en sont occupés. D'après M. Roth (*Dictionnaire de Saint-Pétersbourg*), dans la plupart des cas où le terme est employé, on pourrait le ramener aux sens abstraits et concrets de notre mot « conseil », c'est-à-dire à celui d' « avis » et de « réunion où l'on délibère », puis, par extension, d' « assemblée, troupe, armée ». Grassmann lui attribue dans la plupart des cas la signification de « réunion » surtout en vue des cérémonies religieuses, puis celle de « combat, rencontre ». Pour M. Geldner (p. 147), le vrai sens serait « art, science » (racine *vid*, « connaître ») d'où, sans doute, au sens concret, celui de « sage » (savant) qu'il lui attribue dans notre passage.

M. Ludwig (*Der Rig-Veda*, III, 259 sqq.) déclare que *vidatha* est un mot important, mais dont il est difficile de déterminer la valeur d'une manière précise. Toutefois, *vidatha* serait « les connaissances » (*Bekanntschaft*), c'est-à-dire un cercle de personnes associées les unes aux autres, se connaissant bien et ayant même entre elles des liens de parenté, ou considérées comme telles, qui se réunissent pour célébrer le sacrifice. En fait, d'après lui, *vidatha* est employé comme synonyme de *yajnâ*, *adhvara*, *savana*, c'est-à-dire de sacrifice, dans la plupart des passages du *RV*. où on le le rencontre. Quelquefois pourtant, il aurait le sens de « troupe ».

Digitized by Google

A mon avis, tout le monde s'est laissé égarer par une fausse étymologie du mot en question. En réalité, il ne dépend ni de *vid* « trouver » ni de *vid* « connaître », mais bien de *vidh* « sacrifier », d'où le participe *vidhant*, très souvent employé dans le sens de « sacrifiant ». *Vidatha*, pour **vidhatha*[1], est le neutre du participe passé de la même racine ; il est formé avec le suffixe *tha* (ancienne forme de *ta*) que l'on rencontre encore dans de nombreux participes védiques employés substantivement, comme *uca-tha* et *uk-tha* « ce qui est dit ou chanté, hymne, prière » ; *rik-tha* « ce qui est laissé, héritage » ; *stava-tha* « ce qui est chanté, hymne » ; *rava-tha* « ce qui est crié, bruit, cri » ; *yaja-tha* « ce qui est sacrifié, l'oblation » ; *cara-tha* « ce qui est mis en mouvement », — et signifie « ce qui est sacrifié, l'objet du sacrifice », c'est-à-dire l'oblation, ou le sacrifice lui-même identifié avec elle.

C'est, nous l'avons déjà vu, le sens que lui reconnaît M. Ludwig dans au moins cinquante passages. Pour les autres, il me sera facile de faire voir que la signification d' « oblation » ou de « sacrifice » s'y adapte beaucoup mieux que celle de « troupe » :

RV., I, 85, 1 : — *madanti vîrâ vidathesu ghṛsvayaḥ*. « Les héros ardents (les Maruts) s'enivrent aux libations ». — Cf. V, 40, 4 : *madhyandine savane matsad indraḥ*. « Indra s'est enivré à la libation de midi. »

I. 166, 2 : — *krîlanti krîlâ vidathesu ghṛsvayaḥ... na mardhanti ...haviskṛtam*. « (Les Maruts) joyeux et ardents s'agitent joyeusement dans les sacrifices ; ils ne dédaignent pas celui qui prépare la libation. »

II, 27, 8 : — *dhârayan... trîṇi vratâ vidathe antar esâm*. « Ils (les Adityas) ont supporté leurs trois lois dans le vidatha. »

III, 26, 6 ; — *pṛsadaçvâso... gantâro yajnam vidathesu dhîrâḥ*. « (Les Maruts) qui ont la pluie pour chevaux... viennent au sacrifice en pensant aux offrandes. » Cf. VIII, 48, 4 : — *sakheva sakhya uruçansa dhîraḥ pra ṇa âyur jîvase soma târiḥ*. « O Soma, toi dont la voix s'étend au loin, soucieux de notre amitié comme un

1) Pour la réduction régulière, en sanscrit comme en grec, à la non-aspirée correspondante d'une des deux aspirées primitives d'un même mot, cf. *adhak*, rac. *dah* pour *dhagh* ; *phaliga* « récipient, » auprès de *parigha*, etc.

Digitized by Google

ami, allonge la durée de notre vie pour que nous vivions (longtemps.) »

V. 59, 2 : — *dûredrço ye citayanta emabhir antar mahe vidathe yetire naraḥ.* « Les héros (Maruts) qu'on voit de loin se sont hâtés d'arriver à l'endroit de la grande oblation. » — Cf. pour le sens de *yetire*, I, 169, 6 : *Indra... pârthive sadane yatasva.* « Indra hâte-toi d'arriver vers ton siège terrestre (le sacrifice). » Cf. pour l'expression *mahe vidathe*, X, 96, 1 : — *pra te mahe vidathe çansisam harî pra te vanve vanuso haryatam madam.* « Je célèbre dans le (ou j'invoque pour qu'ils viennent au) grand sacrifice tes deux chevaux ; je désire t'offrir, à toi qui la désires, la liqueur désirable. »

VII, 93, 5 : — *adevayum vidathe.* « Celui dont le sacrifice n'est pas destiné aux dieux. »

VIII, 39, 1 : — *agnir devân anaktu na ubhe hi vidathe kaviḥ.* « De même que Agni éclaire les dieux, dans sa sagesse il éclaire les deux sacrifices (c'est-à-dire il enveloppe de flammes les deux libations) .»

VIII, 39, 9 : — *agnis trîṇi tridhâtûny â kseti vidathâ kaviḥ.* « Agni dans sa sagesse s'établit aux trois sacrifices qui ont lieu aux trois places. »

VI, 51, 2 : — *veda yas trîṇi vidathâny esâm devânâm janma* (*sûraḥ*) « (Le soleil) qui connaît les trois oblations et la naissance de ces dieux (les dieux du sacrifice Agni, Soma, Sarasvatî, etc.). » Aucune raison de croire qu'il s'agisse des castes comme le veut M. Ludwig.

VII, 66, 10 : — *trîṇi ye yemur vidathâni dhîtibhiḥ.* « Eux (les Adityas) qui attellent les trois offrandes avec les prières. »

Le passage III, 38, 6 : — *trîṇi râjânâ vidathe purûṇi pari viçvâni bhûsathaḥ sadâmsi*, « Les deux rois (Mitra et Varuna) s'empressent autour des trois places, des nombreuses places, de toutes les places où a lieu l'oblation », indique ce qu'il faut entendre par les trois *vidathas* dont il est question dans les passages qui viennent d'être cités et qui correspondent aux *vidathe sadâmsi* = *vidathasya sadâmsi* du vers actuel ; le nombre trois est mis pour un chiffre indéfini et implique l'idée de *purûṇi* « plusieurs » et de

Digitized by Google

viçvâni « tous », expressément mentionnées ici comme suite de la série. Il est probable, d'ailleurs, qu'on est parti de trois en ayant particulièrement en vue les oblations du matin, de midi et du soir.

Reste enfin une série de passages (I, 117, 25; II, 12, 15; VIII, 48, 14; X, 85, 26 et 27) où l'expression *vidatham â vad* est donnée comme signifiant « diriger l'assemblée en lui adressant la parole » (Grassmann). En réalité, cette formule, avec le verbe à l'actif ou au moyen, signifie « inviter un dieu à l'oblation, la lui indiquer, lui faire savoir qu'elle est prête ». Par exemple :

I, 117, 25 : — *yuvabhyâm... vidatham â vadema.* « Il faut (ô Açvins) que nous vous annoncions l'oblation. »

II, 12, 15 : — *vayam ta indra viçvaha... vidatham â vadema.* « Il faut, ô Indra, que nous t'annoncions sans cesse l'oblation. »

La comparaison avec le passage suivant ne laisse d'ailleurs aucun doute à cet égard.

II, 43, 2 : — *naḥ çakune bhadram â vada.. naḥ çakune puṇyam â vada.* « Fais connaître, ô oiseau, ce qui nous est favorable; fais connaître ce que nous avons fait de bien. »

Comparer encore VII, 73, 2 : — *açvinâ... â vâm voce vidathesu.* « Je vous invite, ô Açvins, (à venir) aux oblations », et qui équivaut à : *â vâm voce vidathâni.* « Je vous annonce les oblations. »

[2]

Prâncam yajnam cakṛma vardhatâm gṭḥ
samidbhir agnim namasâ duvasyan |
divaḥ çaçâsur vidathâ kavînâm
gṛtsâya cit tavase gâtum îsuḥ

« Nous avons dirigé le sacrifice (vers son but); que le chanteur fortifie Agni avec des (aliments) combustibles qu'il lui offrira respectueusement. Les oblations des sages le lui ont indiqué, (ce qu'il doit faire), — elles ont poussé vers le ciel la marche de celui qui est ardent tout en étant habile (Agni). »

M. *G.* traduit *prâncam* « par prêt, préparé », ce qui ne rend

Digitized by Google

pas l'idée de mouvement et de direction qu'implique la rac. *anc* « aller » combinée avec le préfixe *pra*.

Il fait une phrase de *vardhatâm gîḥ* et traduit « que l'hymne grandisse », sans se laisser arrêter par l'absence de sujet et l'étrangeté de la construction qui en résulte pour la phrase suivante. *Gîr* peut signifier « celui qui chante » ou « ce qui chante, — l'hymne »; je le prends dans le premier sens (cf. entre autres passages où *gîr* est également concret, X, 99, 11) et j'en fais dépendre non seulement *vardhatâm* qui, bien qu'au moyen, peut se construire avec un régime direct (cf. entre autres, X, 104, 2) mais toute la phrase qui suit, rien n'empêchant que le sacrificateur qui chante l'hymne n'alimente en même temps le feu de l'autel.

Je diffère aussi complètement de M. *G.* pour le sens de l'hémistiche suivant. Il entend que « les assemblées des sages du ciel ont donné leurs prescriptions », qu'elles essaient de procurer la liberté au fort, etc., c'est-à-dire à Agni. Mais nous avons vu que *vidatha* ne signifie pas proprement « assemblée ». Du reste, que seraient ces assemblées des sages du ciel? En est-il question expressément ailleurs? Président-elles aux sacrifices qui se font sur terre? A mon avis, *divaḥ* est en même temps le complément de *çaçasuḥ* et de *gâtum îsuḥ* : « les oblations ont désigné, destiné Agni *pour le ciel* et elles lui ont facilité *l'accès du ciel* » (cf. *RV.* I, 71, 2). L'expression *vidathâ kavînâm* revient d'ailleurs à *vidhantaḥ kavayaḥ*, « les sages, les prêtres qui célèbrent le sacrifice »; pour eux, le but de la marche d'Agni est le ciel, où il doit porter leurs offrandes.

[3]

Mayo dadhe medhiraḥ pûtadakso
divaḥ subandhur janusâ pṛthivyâḥ, |
avindann u darçatam apsv antar
devâso agnim apasi svasṛṇâm.

« Le sage à l'intelligence claire, qui est naturellement l'ami du ciel et de la terre, éprouve de l'agrément. Les dieux ont trouvé Agni brillant au milieu des eaux, dans l'œuvre des sœurs. »

Digitized by Google

M. *G.* a raison de voir dans *daksa* un synonyme de *kratu*. De part et d'autre le sens primitif est « activité », d'où « habileté physique et morale, capacité ». Agni est brillant : donc il a la capacité ou l'intelligence lucide, et ayant l'intelligence lucide, il est sage.

En revanche, je cesse d'être d'accord avec M. *G.* pour tout ce qui suit. Il entend le troisième pada *divaḥ subandhur*, etc., dans ce sens qu'Agni, par sa naissance, est l'enfant chéri du ciel et de la terre. *Bandhu* ne signifie pas « fils, enfant », mais « allié, attaché, ami ». Agni est l'ami, le bienvenu, du ciel et de la terre qui l'accueillent favorablement, celle-ci en lui servant de point d'appui, celui-là en lui ouvrant ses vastes espaces (cf. vers 11 et 14). Quant au plaisir qu'il éprouve, il est dû sans doute aux libations dont il est gratifié. Il est vrai que M. *G.* traduit autrement que moi l'expression *mayo dadhe* qui signifierait d'après lui « il fait plaisir (aux dieux) », sans doute en leur portant l'offrande. Cette interprétation est possible ; mais elle est moins conforme que la mienne au sens habituel de *dadhe* et convient moins bien, ce me semble, au contexte.

Au second hémistiche, la particule *u* indiquerait, selon M. *G.*, qu'il va être question de deux Agnis. Le premier pada de cet hémistiche s'appliquerait à celui qui prend naissance au ciel et le second au fils de la terre. Il m'est impossible d'admettre qu'une distinction aussi capitale, puisque l'hymme entier, à ce que croit M. *G.*, y fait allusion, soit introduite d'une manière aussi énigmatique, ou tout au moins aussi peu expresse. Du reste, les rishis avaient-ils l'idée bien nette d'un double Agni? J'en doute d'autant plus que j'interprète tout autrement que M. *G.* les passages où il croit en voir la preuve.

Les eaux, dont il est question au troisième pada, au sein desquelles les dieux viennent trouver Agni (car s'il doit aller vers eux, eux aussi viennent vers lui, comme l'attestent cent passages du *RV.*), sont les libations du sacrifice, et c'est encore de ces eaux qu'il s'agit au pada suivant. C'est le fait de s'épancher sur le feu du sacrifice qui constitue le travail des sœurs, c'est-à-dire des oblations réitérées qui sont appelées *yahvṭḥ* au vers 4. Remarquer

Digitized by Google

la tendance habituelle aux poètes védiques de présenter les choses les plus simples sous la forme d'énigme : quoiqu'au sein des eaux, Agni est visible. Remarquer également le jeu de mots qui consiste dans le rapprochement de *apsu* et de *apasi* : les *eaux* (des oblations) sont (en tant qu'épanchées sur l'autel) l'*œuvre* des sœurs (nouvelle énigme), c'est-à-dire des oblations elles-mêmes.

[4]

Avardhayant subhagam sapta yahvîḥ
çvetam jajnânam arusam mahitvâ |
çiçum na jâtam abhy ârur açvâ
devâso agnim janiman vapusyan.

« Les sept coulantes (les oblations) ont fait croître l'heureux Agni, blanc à sa naissance, rouge après avoir grandi. De même que les cavales s'empressent autour du poulain qui vient de naître, les dieux sont accourus auprès d'Agni; ils ont considéré sa naissance comme une merveille. »

M. *G.* traduit *yahvîḥ*, sans que je voie bien pourquoi, par « les filles », et ces filles seraient aussi bien les eaux du nuage que les doigts qui frottent les araṇis pour allumer le feu du sacrifice. Or ce mot est proprement le féminin de l'adjectif *yahu* ou *yahva* « rapide, courant, coulant », employé substantivement pour désigner les oblations qui nourrissent, développent le feu du sacrifice. Elles sont au nombre de sept par allusion aux sept rivières du ciel (*sindhu*); ce sont les sœurs (c'est-à-dire les pareilles) dont il est question au vers précédent.

M. *G.* construit *mahitvâ* auquel il donne le sens de *nach Kraftes* avec *avardhayant*; il me semble plus naturel de faire dépendre ce mot de *arusam* avec le sens de « par l'effet de la grandeur », c'est-à-dire « après avoir grandi ». Il est possible que l'opposition entre *çveta* « blanc » et *arusa* « rouge » implique une allusion à la comparaison exprimée dans le pada suivant : les jeunes animaux ont parfois une couleur plus claire à leur naissance que quand ils deviennent adultes; à mesure qu'ils grandissent, la teinte de

Digitized by Google

leur poil se fonce ou s'accentue, comme celle du feu en pleine vigueur.

Au pada 4, M. *G.* rend *vapusyan* par *betrachteten*; le sens du verbe sanscrit est plus marqué. Les dieux sont émerveillés (cf. le sens de *vapus*) de voir qu'Agni a grandi si vite.

[5]

Çukrebhir angai raja âtantanvân
kratum punânaḥ kavibhiḥ pavitraiḥ |
çocir vasânaḥ pary âyur apâm
çriyo mimîte bṛhatîr anûnâḥ

« S'efforçant d'atteindre le ciel avec ses membres brillants, éclairant son intelligence au moyen des clartés qui lui viennent des sages, revêtant de flammes le ruisseau des eaux (des libations), il produit de grandes lueurs auxquelles rien ne fait défaut. »

Ce vers, d'après M. *G.*, s'appliquerait à l'Agni céleste, ou à l'éclair, dont le vif éclat s'allume au sein des nuages. Rien dans le texte, à ce que je crois, n'autorise une semblable explication. Il s'agit au contraire exclusivement du feu du sacrifice et, en se plaçant à ce point de vue, tout est d'une clarté parfaite.

Au premier pada, M. *G.* traduit *rajas* par *Dunstkreis* « l'enveloppe obscure (de l'atmosphère) » dans laquelle l'éclair étend ses membres brillants. Le *rajas* est l'espace céleste considéré surtout comme brillant (rac. *râj-raj*); il n'y a aucune raison pour voir ici la désignation de l'obscurité de la nuit ou du nuage.

L'explication de l'expression *kratum punânaḥ* fournie par M. *G.* est excellente. C'est l'éclat même d'Agni qui éclaire ses facultés ou son intelligence; c'est pour cela qu'il est *pûtadaksa* et *medhira* (v. 3). Mais ce qui le rend tel, ce qui l'éclaire ou l'allume, — et ici je cesse d'être d'accord avec M. *G.*, qui rend les mots *kavibhiḥ pavitraiḥ* par « de sages moyens de clarification (?) », — ce sont les sages, c'est-à-dire les sacrificateurs qui l'allument et qui sont

Digitized by Google

comparés à ce titre à des clarificateurs ou à des *éclaireurs* au sens étymologique du mot.

Aux padas 3 et 4, l'interprétation de M. *G.* est tout à fait à côté du sens. Il traduit, en sous-entendant *asti* avec *pari* : « Se revêtant de lumière, il dépasse la force vitale (?) des eaux; il fait l'épreuve de sa grandeur dont la puissance est entière. »

Toutes ces abstractions, d'une couleur si vague, correspondent à un texte dont le sens est très concret et très précis : le poète dépeint le phénomène de l'embrasement des oblations liquides qu'Agni enveloppe de flammes. L'expression *âyur apâm* « l'activité des eaux », qui sert de complément à *pari* équivaut à *âyava âpaḥ* « les eaux rapides (qui coulent) ». Cf. *âyavaḥ somâsaḥ*, *R V.*, IX, 23, 4; IX, 107, 14, et *âyavaḥ... indavaḥ*, IX, 64, 17.

Le quatrième pada est si clair qu'il ne nécessite aucune explication.

[6]

Vavrâjâ sîm anadatîr adabdhâ
divo yahvîr avasânâ anagnâḥ |
sanâ atra yuvatayaḥ sayonîr
ekam garbham dadhire sapta vâṇîḥ.

« Il (Agni) s'est approché des coulantes destinées au ciel qui, sans manger, ne sont pas maigres et, sans vêtements, ne sont pas nues. Les sept bruyantes, qui sont jeunes tout en étant vieilles et qui n'ont qu'une matrice, elles toutes, ont conçu un unique enfant. »

Pour M. *G.*, il s'agit dans cette strophe de la prise de possession d'Agni (céleste) par les nuages. C'est une hypothèse que rien, ce me semble, ne justifie. Comme plus haut (v. 4), les *yahvîḥ* dont il est question ici sont les coulantes ou les libations dont le pada 3 fait des jeunes (filles)[1]. Comme telles, c'est-à-dire à titre de libations-jeunes filles, elles reçoivent, selon le goût des poètes

1) Cf. *RV.*, II, 35, 4, où les oblations sont aussi appelées *yuvatayaḥ* « jeunes filles ».

Digitized by Google

védiques, une série d'épithètes à la fois paradoxales et antithétiques. Elles ne mangent pas : paradoxe eu égard aux jeunes filles ; et pourtant elles ne sont pas maigres (littéralement, entamées, altérées). Ici l'épithète vise, abstraction faite de l'antithèse, les libations de soma qui sont souvent appelées les non-altérées, les limpides, les pures (voir surtout *RV.*, IX, 85, 3 ; 97, 19 ; 107, 2).

Elles n'ont pas de vêtements, en tant que libations et au sens propre, et pourtant elles ne sont pas nues, puisque, comme nous l'avons vu au vers précédent, Agni les enveloppe de flammes. Enfin, elles sont vieilles, parce que, de tout temps, on les a offertes en sacrifice, et elles sont jeunes eu égard au sacrifice actuel (cf. II, 35, 4, etc.). Elles sont appelées les libations du ciel, non parce qu'elles en descendent, mais parce qu'elles doivent y aller et qu'elles sont destinées aux devas.

Agni les approche (sous-entendu, comme un jeune époux) et « les sept bruyantes », qui n'ont qu'une matrice commune, conçoivent, à la suite de cette union, un fœtus unique qui n'est autre qu'Agni lui-même, considéré d'abord comme un amant qui s'unit aux libations par ses flammes, puis comme l'enfant, — le fruit, — de ces mêmes libations auxquelles il doit la vie ou l'éclat. C'est ainsi qu'il est père et fils, comme Bergaigne l'a constaté si souvent ; mais sans raisons mystiques et par pur jeu de mots et d'esprit, et amour du paradoxe.

Les sept vâ*n*is, « les sept bruyantes » ou « les sept priantes », sont évidemment les sept *yahvîḥ* du vers 4. Rien de plus fréquent que l'application au soma d'épithètes de ce genre, et l'on sait l'étroitesse des rapports qui se sont établis entre les libations et les prières personnifiées par les déesses I*l*â, Bharatî, Sarasvatî, Hotrî, etc. M. *G.* voit dans le mot *vâṇi* la désignation du tonnerre, c'est-à-dire des nuages qui le produisent, et il s'appuie à cet effet sur le vers 3 du onzième hymne du *Vâlakhilya*. Il lui eût été difficile de choisir un passage plus propre à infirmer son interprétation : les mots *madhva ûrmim duhate sapta vâṇṭḥ* y signifiant évidemment, et comme tout le contexte le prouve : « Les sept libations traient (c'est-à-dire, font sortir, font couler) le flot (ou le ruisseau) de madhu (c'est-à-dire de soma). »

Digitized by Google

[7]

Stîrṇâ asya samhato viçvarûpâ
ghṛtasya yonau sravathe madhûnâm |
asthur atra dhenavaḥ pinvamânâ
mahî dasmasya mâtarâ samîcî.

« Ses enlacements, qui affectent toutes les formes, s'étendent à la matrice de la libation, au ruisseau du soma. Là, sont des vaches aux (mamelles) pleines; (là sont) les deux parents, robustes et qui vont de concert, du merveilleux (Agni). »

Il s'agirait ici, d'après M. *G.*, de montrer que les nuages qui portent l'éclair dans leur sein ne sont que les nourriciers de l'Agni céleste; ses vrais parents sont le ciel et la terre; le tout avec allusion à l'Agni d'ici-bas. Je pense, au contraire, que dans ce vers, — comme dans les précédents, — il n'est question que de ce dernier.

Samhataḥ, que M. *G.* rend par « les masses nuageuses »[1], signifie en réalité « les embrassements, les enlacements »; toutes les nuances significatives du verbe *sam-han* se ramènent à l'idée de « serrer, presser, réunir. » Les deux premiers padas de notre vers font allusion au rôle d'Agni comme époux des libations qu'il embrâse et embrasse. L'expression *ghṛtasya yonau* revient à *ghṛte yonau :* Agni enlace l'oblation liquide qui, nous l'avons vu, est considérée comme la matrice dont il naît.

Les mots *sravathe madhûnâm*, qui forment apposition à *ghṛtasya yonau*, signifieraient, selon M. *G.*, « dans la source des eaux »; c'est faire une douce violence au sens véritable qui est « dans le courant des (liqueurs) douces ». D'ailleurs, que serait cette source des eaux où reposent les masses nuageuses? Est-il vraisemblable que les poètes védiques aient distingué les nuages des eaux qu'ils contiennent, etc., etc.?

Les vaches, dont parle le troisième pada, sont toujours les libations ou les vases qui les contiennent; la comparaison est d'au-

1) Bergaigne (*Rel. véd.*, I, 19) proposait de traduire *samhataḥ* par « bûcher ».

Digitized by Google

tant plus naturelle qu'il vient d'en être question sous le nom de *ghṛta* (lait ou beurre).

Au quatrième pada, l'idée d'Agni, fils des libations, reprend le dessus. Cette idée entraîne celle d'un couple de parents, mais formé de deux mères (*mâtarâ*), soit à cause des féminins *yahvîḥ*, *yuvatayaḥ* qui ont servi précédemment à désigner les libations, soit, et plutôt encore, parce qu'elles ont été apppelées des vaches au pada précédent. Ces deux mères sont grandes, fortes, robustes (*mahî*), probablement parce que les libations-vaches ont été qualifiées de grasses ou de fécondes, et le poète ajoute qu'elles marchent de concert par la même raison qu'il les a appelées sœurs au vers 3 : les libations se ressemblent et se suivent. Aucun motif d'ailleurs pour voir avec M. *G.* les deux mondes dans ces deux mères, d'autant plus qu'il a été dit expressément au vers précédent qu'Agni a pris naissance dans le sein des jeunes filles, qui sont les nuages, selon M. *G.*, et les libations, selon moi.

[8]

Babhrâṇaḥ sûno sahaso vy adyaud
dadhânaḥ çukrâ rabhasâ vapûnsi |
çcotanti dhârâ madhuno ghṛtasya
vṛsâ yatra vâvṛdhe kâvyena.

« T'emportant, o fils robuste, tu as développé tes flammes en prenant des aspects brillants et ardents. Les ruisseaux des libations de soma liquide (ou de soma et de beurre clarifié) coulent là où le taureau s'accroît en sagesse. »

M. *G.* : « Il sort des nuages sous la forme de l'éclair et la pluie tombe aussitôt après... Toute la strophe vise aussi l'Agni terrestre dont le frottement des araṇis fait jaillir les flammes, et qui est arrosé du ghṛta. »

De mon côté, je continue à ne voir que ce dernier.

Babhrâṇaḥ, d'après M. *G.*, qui traduit ce mot par « déposé » (c'est-à-dire enfanté, *ausgetragen*), aurait un sens passif dont je ne vois ni la possibilité grammaticale ni la nécessité logique,

Digitized by Google

d'autant plus que, dans toute la strophe, il n'est plus question de l'enfantement d'Agni, mais de sa manifestation. L'expression « t'emportant » me paraît bien rendre la valeur du moyen et correspondre à l'idée que font attendre les mots qui suivent.

Sûno sahasaḥ, mot à mot : « o fils de la force », revient à dire, o fils fort ou robuste, comme j'ai traduit.

Rabhasâ ne saurait signifier « éblouissant », comme le veut M. *G.*, mais plutôt, « agité, excité, ardent » ; c'est un dérivé de *rabhas* (cf. lat. *robur*) qui signifie « ardeur, impétuosité, vigueur ».

Au quatrième pada, Agni est appelé *vṛsâ* « taureau », parce qu'il est le fils des libations-vaches qui maintenant l'allaitent et le font croître, etc.

M. *G.* rend la formule *vâvṛdhe kâvyena* par les mots « il a grandi au moyen de la puissance des sages » ; j'entendrais plutôt, en donnant la même valeur à l'instrumental : « il a grandi par ce qui vient des prêtres (*kavi*) », c'est-à-dire par la libation. Mais il me semble plus probable encore qu'il faut entendre : « il a grandi avec la sagesse, en acquérant de la sagesse », — la sagesse d'Agni résultant, comme nous l'avons vu, de sa clarté : plus il a de force, plus il brille, plus il est sage. Cf. pour un emploi analogue de l'instrumental, VIII, 68, 1 ; — *ṛsir* (*somaḥ*) *vipraḥ kâvyena*.

[9]

Pituç cid ûdhar janusâ viveda
vy asya dhârâ asṛjad vi dhenâḥ |
guhâ carantam sakhibhiḥ çivebhir
divo yahvîbhir na guhâ babhûva.

« Il a su trouver en naissant la mamelle de son père ; il en a fait couler les ruisseaux, il en a fait couler les vaches. Il a fait apparaître celui qui accompagnait en secret ses amis bienveillants, (à savoir) les coulantes (les libations) destinées au ciel ; il n'a plus été caché. »

Le premier pada, — « il a trouvé en naissant la mamelle de son

Digitized by Google

père » — s'appliquerait, d'après M. *G.*, au feu de l'éclair qui paraît s'éteindre dans le sein de son père (le ciel, dont la mamelle est le nuage) aussitôt après avoir brillé. — Le *Rig-Véda* est, à la vérité, rempli d'énigmes, mais dont le mot est donné par les circonstances. Ici, rien ne serait de nature à le fournir avec quelque sûreté; l'imagination de l'interprète est seule garante de l'exactitude de sa traduction.

Pour découvrir le vrai sens, il faut d'abord se représenter qu'il s'agit avant tout d'Agni ou du feu du sacrifice. Or Agni a ses parents (v. 7); il est appelé fils au vers précédent (8); donc il a un père qui est certainement de la nature des parents désignés au vers 7, c'est-à-dire qui représente les libations-vaches. Ceci, joint à la manie du paradoxe, fait que le père d'Agni a une mamelle, — instrument de la libation, — qu'Agni trouve en venant au monde, c'est-à-dire dont il enflamme le contenu aussitôt qu'elle est mise en contact avec lui.

Deuxième pada. — Agni, fils des libations-vaches, est un veau; du reste il a trouvé une mamelle et il est naturel qu'il la tette. En la tétant, il a mis en mouvement, il a fait couler, les ruisseaux (de lait) que contient cette mamelle; c'est-à-dire qu'Agni est représenté pour un instant, et par l'effet d'une sorte d'attraction d'idées résultant des métaphores dont le poète s'est servi, comme versant lui-même les libations qui lui sont destinées. De plus, ces libations, qui sont ici les ruisseaux de lait qu'il fait sortir de la mamelle de son père en la tétant, sont aussi des vaches (effet identifié à la cause); c'est pour cela que le poète ajoute — « il a fait couler (traduction d'après le sens métaphorique), ou il a lâché (d'après le sens littéral) — les vaches ».

M. *G.* entend que c'est le père, — c'est-à-dire le ciel, — qui répand les eaux de sa mamelle, — c'est-à-dire du nuage. C'est admettre une construction tout à fait incohérente, puisque les deux verbes du premier hémistiche auraient chacun un sujet différent sans que rien ne l'indique. Non moins incohérente serait l'idée en vertu de laquelle le père trairait ainsi sa propre mamelle.

Au pada 3, il est évident, comme l'a bien vu M. *G.*, qu'il faut sous-entendre *asṛjat*, mais avec le même sujet qu'à l'hémistiche

Digitized by Google

précédent. Le poète qui son idée : Agni fait sortir, fait apparaître, celui qui accompagne sans qu'on le voie ses bienveillants amis, c'est-à-dire Agni lui-même qui est latent au sein des libations. Au pada 4, ces libations sont appelées comme plus haut (v. 6), celles qui coulent pour le ciel ; et le poète ajoute tout naturellement qu'(alors) il (Agni) n'est plus caché.

Yahvîbhiḥ est en apposition à *sakhibhiḥ çivebhiḥ*, comme plus bas (v. 19), *sakhyebhiḥ çivebhiḥ* est apposé à *mahîbhir ûtibhiḥ*. Les libations sont, on le comprend, les amis bienveillants du feu du sacrifice.

M. *G.* traduit : « (le père = le ciel) l'a fait sortir (Agni-éclair), lui qui s'était caché devant ses chers amis (les dieux qui le cherchaient); (mais) il n'était pas caché pour les filles du ciel (les nuages) ». Sans parler des autres objections que cette interprétation suggère, il en est une capitale et qui consiste dans le sens tout à fait extraordinaire que *M. G.* donne aux instrumentaux *sakhibhiḥ*, etc. Il s'appuie, à la vérité, sur deux autres passages du *RV.*, où un instrumental construit à la suite de *guhâ* aurait la même valeur qu'ici ; mais ces passages ont été mal compris. En particulier, X, 22, 1 : — *ṛsînâm vâ yaḥ ksaye guhâ vâ carkṛse girâ* signifie : « Lequel des rishis est à la maison ou se cache avec sa voix (avec son hymne) »; et non pas « devant l'hymne (pendant qu'on le chante) ».

[10]

Pituç ca garbham janituç ca babhre
pûrvîr eko adhayat pîpyânâḥ |
vṛsṇe sapatnî çucaye sabandhû
ubhe asmai manusye ni pâhi.

« Il entretient l'enfant de son père, de celui qui l'a engendré; à lui seul il tette plusieurs (vaches) aux mamelles pleines. Aie l'œil sur les deux sœurs humaines qui sont ses épouses rivales, dans l'intérêt du taureau brillant (ou blanc). »

Digitized by Google

Le premier hémistiche, surtout au pada 1, est une sorte de variante de l'hémistiche correspondant du vers qui précède.

Pour la formule fréquente (cf. *RV.*, I, 164, 33, etc.,) *pituç ca.. janituḥ*, cf. l'expression latine correspondante *pater genitorque*.

En général *garbha* se dit du fœtus ou de l'enfant considéré dans ses rapports physiologiques avec la mère, plutôt qu'avec le père. On a ici *pituç ca garbham* pour la même raison qu'on a au vers précédent *pituç cid ûdhar*.

L'enfant qu'Agni entretient au moyen des libations n'est autre que lui-même, comme on le voit par le pada 2.

M. *G.* traduit avec une hardiesse que je ne saurais approuver : « Elle (c'est-à-dire le ciel considéré comme la mère d'Agni-éclair) a porté l'enfant du père. »

Au deuxième pada, les vaches qu'Agni tette sont les libations qui sont nombreuses ou qui se réitèrent fréquemment. M. *G.* entend que ces vaches sont encore le ciel considéré comme père et mère d'Agni. D'ailleurs, comme plus haut, il ne voit pas de difficulté à donner des sujets différents, quoiqu'il n'y en ait qu'un seul d'exprimé, aux deux verbes de l'hémistiche.

Padas 3 et 4. — Agni est considéré comme un veau mâle ou un taureau ; les libations qui sont sœurs (cf. v. 3) et qui sont nombreuses, semblables et successives, ce qui est exprimé ici par l'emploi du duel, sont données de nouveau comme les épouses d'Agni (cf. v. 6) puisqu'elles s'unissent à lui ; de plus, elles proviennent des hommes, elles sont humaines, d'où l'occasion d'une antithèse ou d'un paradoxe que le poète n'a pas laissée échapper : le taureau Agni a des femmes pour épouses (cf. le mythe de Jupiter et d'Io). Tout l'hémistiche est sous forme d'avertissement au prêtre d'avoir à veiller sur les libations destinées au dieu.

Nécessairement, M. *G.* entend tout autre chose. Pour lui, le poète a voulu dire qu'Agni est le mâle (*vṛsan*) du ciel et de la terre tout ensemble ; que l'un et l'autre sont ses concubines. Quant à *ni pâhi*, qu'il traduit par « cache (un secret) », il y voit une invitation (faite aux prêtres ou aux assistants, sans doute) de garder pour eux le fait qu'il y a une étroite analogie entre l'Agni de la

Digitized by Google

terre et celui du ciel. Le premier a aussi deux concubines qui viennent des hommes (les deux araṇis).

Nous sommes, ce semble, en pleine fantaisie.

[11]

Urau mahân anibâdhe vavardhâpo
agnim yaçasaḥ sam hi pûrvîḥ |
ṛtasya yondv açayad damûnâ
jâmînâm agnir apasi svasṛṇâm.

« Il s'est développé (il a grandi) dans l'espace que rien n'enserre; les libations limpides (ou favorables) ont fait toutes ensemble, elles qui sont nombreuses, grandir Agni. Agni repose en maître de maison au sein de la libation, au milieu de l'œuvre des sœurs. »

Cette strophe, d'après M. *G.*, est encore consacrée à l'Agni du ciel, en même temps qu'à celui de la terre; mais rien ne semble donner à cette hypothèse le moindre caractère de certitude.

Deuxième pada. — Je sous-entends avec M. *G.* le verbe *avardhayan* qu'implique, pour ainsi dire, *vavardha* au pada qui précède.

M. *G.* voit, dans la partie finale de ce pada, l'expression d'une sentence générale qu'il traduit par ces mots : « Car un homme célèbre a tout à foison ». Pour cela il attribue à *pûrvîḥ* le sens substantif de « grande quantité, abondance », au lieu de lui donner, comme cela est si naturel, le même sens qu'au vers précédent. Il invoque, il est vrai, l'autorité de plusieurs passages du *RV.* où il croit retrouver l'acception qu'il adopte; mais, dans tous ces passages, *pûrvîḥ* désigne, comme ici, les libations.

Ainsi : X, 46, 10 : — *pra devayan yaçasaḥ sam hi pûrvîḥ*, « (Agni) offrant aux dieux les (libations) limpides, successives et nombreuses. »

IV, 17, 11 : — *sam indro gâ ajayat sam hiraṇyâ sam açviyâ maghavâ yo ha pûrvîḥ.* « Le généreux Indra, lui qui (après qu'il a) conquis les libations, a conquis les vaches, l'or, les chevaux. »

Digitized by Google

Cf. encore X, 123, 3 : — *samânam pûrvîr abhi vâvaçânâs tisthan vatsasya mâtaraḥ sanîlâḥ.* « Nombreuses et dirigeant leurs mugissements vers le veau (Agni) qui leur est commun, ses mères qui n'ont qu'une même étable (c'est-à-dire les libations) sont là. »

Au pada 3, M. *G.* rend l'expression *ṛtasya yonau* par les mots : « im Schoss des Weltlaufs » « dans le sein de la marche (régulière) de l'univers », et il cite Bergaigne (*Rel. véd.*, III, 230) à l'appui de cette explication. A ce qui me semble, M. *G.* et Bergaigne sont disposés à donner un sens beaucoup trop profond et mystique au mot *ṛta* qui désigne simplement ici, comme souvent, le soma ou la libation. En allant chercher bien loin ce qui est tout près, on s'expose à des interprétations aussi obscures et, en réalité, aussi peu exactes que celle donnée par Bergaigne (III, 231) du passage du *RV.*, V, 1, 7 : *â yas tatâna rodasî ṛtena,* « (Agni) s'est étendu sur les deux mondes selon le *ṛta* »; mais dont le vrai sens est évidemment et simplement : « Lui (Agni) qui s'étend dans l'atmosphère par le moyen de la libation » (cf. le passage de notre hymne (v. 5) *raja âtatanvân* ; *rodasî*, équivalant à *rajasî*, qui lui-même équivaut à *rajas*).

Au quatrième pada, l'œuvre des sœurs (cf. ci-dessus v. 3), c'est-à-dire l'apparition et l'effet des libations, fait antithèse avec le repos d'Agni. *Ses* sœurs travaillent, — car l'emploi des deux synonymes *jâmînâm* et *svasṛṇâm* a probablement pour but d'indiquer que les libations sont, non seulement sœurs entre elles, mais en même temps les sœurs d'Agni, — tandis qu'il préside en chef de maison à ce qui se fait autour de lui.

[12]

Akro na babhriḥ samithe mahînâm
didṛkseyaḥ sûnave bhârjîkaḥ |
ud usriyâ janitâ yo jajâna
apâm garbho nṛtamo yahvo agniḥ.

« Il est comme un cheval rouge dans un lieu où les grandes (eaux) se réunissent (dans un lac ou un fleuve), visible pour le poulain qui ne veut pas le perdre de vue. L'ardent Agni, le père qui

Digitized by Google

a engendré les produits de la vache (les libations-veaux) est le fils humain des eaux (des libations). »

Pada 1. — M. *G.* a raison de voir dans le mot *akra* un des noms du cheval. C'est le sens, et le seul, qui convienne dans tous les passages du *RV.* où ce mot est employé.

Ainsi, I, 143, 7 : — *indhâno akro vidathesu dîdyac chukravarṇâm ud u no yansate dhiyam.* « Le cheval ardent, Agni, a brillé dans nos sacrifices ; il conduit notre prière aux teintes brillantes.

IV, 6, 3 : — *ud u svarur navajâ nâkraḥ paçvo anakti.* « Le poteau (du sacrifice) embellit (est un ornement pour) le bétail (la victime), comme un cheval nouveau-né embellit le bétail (c'est-à-dire le troupeau auquel il s'ajoute). »

Du reste, *akra* (comme *açva*, à l'origine) est proprement un adjectif signifiant « le rapide » et auquel correspond, pour la forme et le sens, le latin *acer*.

Malheureusement, presque partout ailleurs, M. *G.* est à côté du vrai sens.

Babhri qu'il traduit par « victorieux » est en réalité un doublet de *babhru*, — l'un et l'autre pour **babhruis*, cf. *ghṛsus-ghṛsvis*, — et signifie « rouge », sens qui d'ailleurs convient parfaitement au contexte, alors que « victorieux » est vague et sans application actuelle.

Mahînâm, « les grandes eaux », sont celles des libations, comme l'a vu justement M. *G.*, mais sans allusion aux batailles, ainsi qu'il le croit.

Au deuxième pada, la comparaison entre Agni baigné par les libations et le cheval qui se baigne dans un fleuve continue, seulement le détail relatif au poulain qui ne veut pas perdre de vue son père (ou plutôt sa mère) dont la couleur rouge est voyante et l'empêche d'échapper aux regards de celui-ci, est un développement qui concerne plus particulièrement le cheval. M. *G.* entend qu'un cheval victorieux en train de se baigner est un spectacle qui excite le désir de son fils, ce qui ne saurait guère se dire des animaux, surtout en tenant compte du fait que les jeunes poulains suivent très bien leur mère dans l'eau.

Digitized by Google

Bhârjîka est synonyme de *âvirrjîka* et signifie « apparent, visible ». M. *G.* le rattache à tort pour le sens à l'hémistiche qui suit.

Padas 3 et 4. — Agni, qui est le fils des libations et un fils-homme (*nṛtama*) puisque les libations viennent des hommes (cf. v. 10), est le père (antithèse) de ces mêmes libations considérées comme le produit des vaches (*usriyâ*), en ce sens qu'il a été comparé plus haut (v. 9 et 10) à un veau qui les fait sortir (qui leur donne le jour), en tetant, du pis qui l'allaite. Mais *usriyâ* peut s'entendre des veaux qui proviennent des vaches et Agni-homme est ainsi le père de veaux, paradoxe qui correspond inversement à celui du vers 10, où il est considéré comme un taureau qui a des femmes pour épouses.

M. *G.* a vu là des choses bien différentes et tout aussi extraordinaires, mais sans explications convaincantes. Il traduit : « Le père qui fait jaillir la lumière, fait sortir les vaches lui qui s'est engendré. Le fils des eaux, Agni, est son fils très mâle. » — Et cela veut dire qu'Agni céleste est à la fois père et fils eu égard aux dieux, aux prêtres et à son *alter ego* terrestre ! Il est vrai que M. *G.* nous laisse le soin de voir comment pareil sens peut se trouver impliqué dans le texte. Je n'insisterai pas du reste sur l'erreur de syntaxe qu'il y a, à mon avis, à rendre *usriyâ janitâ yo jajâna,* etc., par « Vater treibt die Kühe aus, der (ihn) gezeugt hat », ni sur l'hypothèse étrange qui consiste à donner à *yahva* le sens de fils.

[13]

Apâm garbham darçatam osadhînâm
vanâ jajâna subhagâ virûpam |
devâsaç cin manasâ sam hi jagmuḥ
panisṭham jâtam tavasam duvasyan.

« Le beau bois (des bûches du sacrifice) a engendré le fils brillant des eaux et des plantes, celui qui a différentes formes (ou qui est laid). Les dieux sont venus ensemble par l'effet de leur désir ; ils ont apporté leurs dons au nouveau-né merveilleux et vigoureux. »

Digitized by Google

Le poète cherche aux deux premiers padas, un nouveau sujet de paradoxe et d'antithèse dans le fait que le bois, aussi bien que les libations, allume et entretient la flamme d'Agni. Le mot *vanâ* qui paraît être au féminin singulier, est toujours au neutre partout ailleurs; peut-être désigne-t-il ici un vase de bois contenant la liqueur destinée aux libations. Dans tous les cas l'idée fondamentale ne peut être que celle de bois.

En tant que fils des eaux, Agni est *darçatu*, « brillant, beau »; comme fils des bûches il est *virûpa*, c'est à dire, avec un double sens, sans doute dont l'un fait antithèse, « de différentes formes » ou « de différentes couleurs » et « laid » (acception qui a prévalu dans la langue classique). De plus l'épithète *subhagâ* « beau (bien taillé?) » appliqué à la bûche (où à l'écuelle?) fait également antithèse avec *virûpa*.

D'après M. *G.*, *vanâ* désigne par métaphore, indépendamment des bûches du sacrifice, les nuages, parce que, dit-il, il s'agit du fils des eaux; mais, comme ces eaux sont celles des libations, l'hypothèse est au moins inutile.

Il considère le pada 3 comme formant parenthèse, et il traduit à la suite de M. Roth : « et les dieux mêmes, — ils étaient d'accord à cet égard, — ont honoré, etc. ». Non seulement, c'est ne laisser au verbe *jagmuḥ* que la valeur d'un auxiliaire, ce qui est peu conforme à son emploi habituel; mais c'est séparer, et je ne crois pas qu'on soit autorisé à le faire, l'explication de ce pada de celle du vers I, 164, 8 : *mâtâ pitaram ṛta â babhâja dhîty agre manasâ sam hi jagme*, qui signifie évidemment : « La mère a fait participer le père à l'oblation ; il y est venu d'abord par la pensée et en esprit ».

Pour moi, le pada en question comporte deux explications parallèles correspondant à deux idées qui étaient plus ou moins présentes en même temps à l'esprit du poète :

1° On ne voit pas arriver les dieux au sacrifice; ils y viennent pourtant, mais par le désir ou la pensée;

2° Le désir, la prière, la pensée — ce qui est tout un — est l'instrument mystique par excellence. C'est par lui que le sacrifice est efficace et, en somme, que tout est possible; de là, les chevaux

Digitized by Google

qui s'attellent par le désir (*manoyuj*) ou dont la vitesse est conforme au désir (*manoju*), etc. C'est aussi le moyen dont se servent les dieux pour se rendre au sacrifice : il y viennent parce qu'ils le veulent et que leur volonté est toute-puissante.

Au pada 4, *paniṣṭha,* que M. *G.* traduit par « cher », correspond, à mon avis, à l'idée contenue dans *vapusyan* et *vapûnsi* (v. 4 et 8) et signifie quelque chose comme « admirable ». De plus, si *duvaḥ* veut dire « don », *duvasyan* est proprement « offrir un don », et je ne crois pas qu'il y ait lieu de substituer à ce sens celui beaucoup plus vague d'« honorer », malgré que l'objet donné ne soit pas exprimé, du moins dans cette strophe.

[14]

Bṛhanta id bhânavo bhârjîkam
agnim sacanta vidyuto na çukrâḥ |
guheva vṛddham sadasi sve antar
apâra ûrve amṛtam duhânâḥ

« De grandes flammes suivent Agni, que son éclat rend apparent, comme de brillants éclairs ; (elles viennent le trouver) comme quelqu'un qui a grandi en cachette au fond de sa demeure (l'autel) en trayant l'ambroisie dans une enceinte qui n'a pas de limites.

Premier et deuxième padas. — Agni est distingué de ses flammes (qui lui ont peut-être été apportées par les dieux). Il n'en est pas moins lumineux par lui-même, et c'est pour cela qu'elles le voient et le suivent, s'attachent à lui. Remarquer l'emploi de *bhârjîka* dans un sens absolument identique à celui du vers 12 : Agni est *visible* aux flammes qui le suivent, comme le cheval l'est au poulain qui cherche à ne pas le perdre de vue.

M. *G.* voit comme toujours dans l'ensemble de la strophe une comparaison entre les deux Agnis, mais sans donner d'explication en ce qui concerne le premier hémistiche.

Il ne signale pas non plus l'intention du poète dans l'emploi de *bhârjîka.*

Digitized by Google

Aux padas 3 et 4, il donne au mot *duhânâḥ* le sens d'un substantif sujet de la phrase, quoiqu'il sous-entende avec lui le verbe de la phrase précédente ; il traduit le mot par « vaches à lait », et ces vaches seraient les libations, ou, au figuré, les eaux célestes.

Pour moi, *duhânâḥ* garde sa fonction de participe en accord avec *bhânavaḥ* et signifie non pas « celles qui donnent le lait », mais « celles qui le trayent ». Les flammes d'Agni qui sont venues le trouver au fond de la retraite où il a grandi, s'en échappent pour teter l'ambroisie, soit celle des libations que reçoit Agni lui-même, soit peut-être celle que leur apportent les dieux dans l'enceinte sans limite de l'atmosphère, en plein air. Cette *enceinte* qui n'a point de bords ou de *ceinture* (paradoxe) fait antithèse avec la demeure (étroite) où se cache Agni. L'*ûrva apâra* où se déploient les flammes d'Agni n'est pas autre chose que le *rajas* où il étend ses membres au vers 5, et le *urv anibâdha* au milieu duquel il grandit au vers 11.

PAUL REGNAUD.

Digitized by Google

L'UTAH

UN ESSAI DE THÉOCRATIE AU XIXe SIÈCLE

Toutes les sociétés humaines, autant du moins que nous pouvons nous rendre compte de leurs origines, ont commencé par la théocratie, et ce système social, où la loi religieuse, la loi morale et la loi civile se confondent, où le prêtre est roi et le roi prêtre, a laissé des traces si profondes qu'on les démêle encore aisément dans nos organisations modernes et que la séparation du spirituel et du temporel est loin d'être partout, et pour toujours, accomplie. Mais, ce qu'on n'avait pas vu depuis longtemps, et ce que l'Amérique, en ces dernières années, nous a montré, c'est un état purement théocratique, se constituant de toutes pièces, en pleine civilisation, et tenant tête, durant près d'un demi-siècle, à toutes les forces d'une puissante nation. Telle a été pourtant la destinée de ce Mormonisme qui vient, paraît-il, de se soumettre enfin aux lois des États-Unis et dont, par suite, on annonce, peut-être à tort, la prochaine disparition.

L'origine de ce peuple étrange, de cette secte bizarre est curieuse à force d'être absurde. Il y a en Angleterre, en Amérique, un certain nombre de personnes qui passent leur vie à chercher ce qu'ont pu devenir les « Tribus perdues de la maison d'Israël ». Si elles voulaient bien lire avec quelque attention l'écrit que les Bibles en usage chez les protestants appellent IIe livre des *Rois*, et que la Vulgate et les Bibles traduites de ce texte latin désignent comme IVe livre des *Rois*, elles y verraient que, après la destruction du royaume d'Israël par Salmanazar, et la prise de Samarie, la population, bien réduite, du royaume, fut déportée en Assyrie « sur les rives du Chabor et dans les villes « des Mèdes ». Plus tard, quelques-uns de ces émigrants par force revinrent en

Digitized by Google

Palestine, avec les hommes de Juda, profitant de l'édit de Cyrus ; le reste, sans doute la masse, se fondit dans la population ou se dispersa dans toute l'Asie, même en Europe, contribuant à former ces juiveries qu'au temps de l'ère chrétienne on rencontre dans presque toutes les villes importantes du monde gréco-romain. La destinée des dix tribus n'a donc rien de mystérieux, rien même de douteux. Mais certains rêveurs, amoureux du merveilleux, trouvent cet événement historique beaucoup trop simple ; il faut, pour contenter leur imagination, que les Israélites des dix tribus, se soient secrètement, mystérieusement transportés en masse en quelque coin perdu de ce monde, en quelque pays alors ignoré, où l'on peut, en cherchant bien, retrouver leurs descendants. Pour les uns, ce pays c'est la verte Erin, et les Irlandais sont des enfants de Jacob. Pour d'autres, c'est l'Amérique du Nord.

Partant de cette idée, à laquelle très probablement il ne croyait pas lui-même, un certain M. Spaulding, un pasteur auquel sa paroisse mécontente avait, dit-on, fait des loisirs, s'amusa à écrire une sorte de roman dans lequel il racontait l'histoire des dix tribus en Amérique et comment les Peaux-Rouges en seraient les descendants. Spaulding cherchait un éditeur, et mourut, en 1816, sans l'avoir trouvé. Il avait confié son manuscrit à un imprimeur de Pittsburg (Pensylvanie) qui n'en voulut rien faire. Après sa mort, un des compositeurs de l'imprimerie s'empara du manuscrit et le communiqua à un de ses amis, nommé Joseph (familièrement Joe) Smith. Entre les mains de cet homme, l'indigeste élucubration de Spaulding — probablement très peu ou point remaniée — devint un livre sacré, la Bible d'un peuple d'élus, le Livre de Mormon.

Qu'était-ce que Smith ? Les uns le représentent comme un homme ignorant, paresseux, dévoré d'ambition et dépourvu de scrupules ; d'autres, comme un rêveur quelque peu illuminé, et dont, par conséquent, on pourrait admettre, jusqu'à un certain point, la sincérité. Peut-être était-il tout cela ensemble. Il est pourtant bien difficile de croire qu'il ait jamais ajouté foi à la fable grossière qu'il débitait. A l'entendre, une révélation divine lui aurait appris que les Peaux-Rouges d'Amérique étaient les

Digitized by Google

descendants des dix tribus d'Israël et que leurs annales étaient cachées, ensevelies dans la colline de Cumorah. Un ange l'aurait conduit en ce lieu et lui aurait remis le précieux livre, composé de plaques d'or couvertes de caractères mystérieux et inconnus ; il lui aurait en même temps remis l'instrument magique à l'aide duquel on pouvait lire ce livre : deux pierres merveilleuses, l'Urim et le Thumin (noms empruntés à l'Ancien Testament : *Exode*, XXVIII, 30 ; *Lévitique*, VIII, 8, etc.), réunies par un arc et formant ainsi une sorte de pince-nez.

Cette incroyable histoire trouva des crédules. Smith eut un secrétaire. Caché derrière un rideau, il lui dictait ce qu'il lisait sur les plaques d'or à l'aide de ses lunettes magiques,.. ou bien tout simplement le manuscrit de Spaulding. Le résultat de cette dictée fut le Livre de Mormon, ainsi nommé d'un prophète qui, avec son fils Moroni, joue un grand rôle dans l'histoire des Israélites — Américains — Peaux-Rouges, et qui est censé être l'auteur du livre. Bientôt imprimée (1830), cette Bible nouvelle trouva des lecteurs et des disciples, ce qui, certes, n'est pas à l'honneur de l'intelligence humaine. Comme histoire, le livre est aussi fantastique qu'indigeste ; comme dogme il est de la plus insigne pauvreté. Au fond, la seule doctrine qu'il enseigne, en dehors de nombreuses réminiscences de l'Ancien Testament, — Smith, comme la plupart des Américains, connaissait assez bien la Bible, — c'est le dogme du retour prochain et visible du Christ sur cette terre. Les derniers jours sont proches ; le monde va finir ; il faut que le Christ, à son arrivée, trouve pour le recevoir un peuple de saints ; ce peuple se composera des disciples du nouveau prophète, du successeur de Mormon, Joseph Smith, que Dieu a favorisé de si étonnantes révélations ; le Livre de Mormon sera son livre sacré et il s'appellera les « Saints des derniers jours ».

Smith trouva des disciples qui se groupèrent autour de lui ; en 1838, il en avait déjà quinze mille. Établis d'abord à Kirkland, dans l'Ohio, puis dans le Missouri, puis dans l'Illinois, où ils fondèrent une ville, Nauvoo, les Mormons se rendirent partout insupportables à la population. Aveuglément soumis à leur prophète, mais ne connaissant que lui, ils ne tenaient aucun compte des

Digitized by Google

lois, ne respectaient aucune autorité, étant pleins d'un souverain mépris pour tout ce qui n'était pas *saint*, pour la race inférieure des *Gentils*. La rude population de ces contrées, qui étaient alors le *Far West*, n'est point patiente ; les rixes renaissaient à chaque instant. En 1844, le gouverneur de l'État envoyait un détachement de milice pour rétablir l'ordre. Le prophète fut mis en en prison. Que se passa-t-il alors ? L'événement du 27 juin 1844 n'a jamais été bien éclairci. Selon les *Gentils*, Smith tenta de s'évader et la garde lui tira dessus. Selon les Mormons, une bande armée envahit la prison et l'assassina.

Sa mort, bien qu'elle le sacrât martyr aux yeux de ses partisans, aurait peut-être amené la fin de l'aventure, car il y avait parmi les Mormons d'ardentes divisions, si la secte n'avait trouvé pour le remplacer un homme tout à fait supérieur. C'est Loyola qui a fondé la Compagnie de Jésus, mais c'est son successeur, Lainez, qui a fait des Jésuites une des puissances de ce monde. C'est Smith qui a inventé le Mormonisme, mais c'est Brigham Young qui a créé l'Utah et fait des Mormons un peuple, sur la conscience duquel il a su imprimer son cachet peut-être ineffaçable.

Young est encore bien plus difficile à comprendre que Smith. Infiniment plus intelligent, doué d'une énergie extrême, d'une volonté de fer, d'une hardiesse incroyable, il semble avoir combiné en sa personne le fanatisme d'un croyant et l'esprit pratique et quelque peu terre à terre d'un vrai Yankee. Sa passion dominante était évidemment la soif d'autorité, et jamais homme n'a exercé un pouvoir plus entier, plus indiscuté, plus absolu.

Il comprit, du premier coup, ce que Smith paraît avoir à peine entrevu, que le Mormonisme ne pourrait jamais subsister au contact de la civilisation américaine et que, pour le faire vivre et l'asservir entièrement, ce qui était tout un, il fallait l'isoler ; et il conçut l'audacieux projet de transformer la secte en un peuple uniquement soumis à sa volonté, en mettant le désert entre lui et le reste du monde.

L'épine dorsale du continent nord-américain est faite par deux hautes chaînes de montagnes, à peu près parallèles, la sierra Nevada de Californie, du côté du Pacifique, les montagnes

Digitized by Google

Rocheuses, du côté de l'Atlantique. Entre les deux chaînes s'étend un plateau élevé, aride, désolé, dont la dépression est remplie par un vaste lac salé, sorte de mer Morte dont les eaux sont aussi denses et chargées de sel que celles de la mer Morte de Palestine. Une tribu de Peaux-Rouges, les Utah, parcouraient seuls ces solitudes auxquelles ils ont donné leur nom. C'est dans ce désert, séparé du monde par d'autres déserts, que Brigham Young résolut de transporter les « saints ». De la sierra Nevada au Pacifique, il y a environ 1,200 kilomètres; c'est la Californie qui, en 1846, était encore presque déserte. Une distance à peu près égale séparait alors les établissements les plus avancés du *Far West* américain, des montagnes Rocheuses, et ces interminables plaines n'étaient parcourues que par les bandes des Peaux-Rouges. Brûlantes ou glacées selon la saison, on y mourait de soif en été, de froid en hiver; il fallait trois mois pour les traverser. Brigham Young pourtant n'hésita point. Par une épître datée du 20 janvier 1846, dix-huit mois après la mort de Smith, il fit connaître sa décision. Les Mormons obéirent. Seize cents d'entre eux partirent en avant-garde. Le reste suivit, jonchant les plaines de cadavres. Brigham Young arriva lui-même dans la vallée du grand Lac salé, en juillet 1847, et l'année suivante le gros des Mormons y était établi.

Le gouvernement fédéral vit cet exode d'un très bon œil. Les Mormons avaient causé bien des difficultés, que leur départ semblait résoudre, et le peuplement de l'Utah, halte naturelle entre le *Far West* et la Californie, n'était pas pour lui déplaire. Dès 1849, l'Utah fut constitué par le Congrès comme territoire. A ce titre il relevait directement de l'autorité fédérale, il appartenait aux États-Unis et aurait dû être gouverné par des fonctionnaires fédéraux. Il ne fut pourtant aucunement question d'y envoyer personne. Brigham Young, avec le titre de prophète, y régnait en maître absolu. On lui conféra le titre de gouverneur, qui n'ajoutait rien à son autorité mais sauvait quelque peu les apparences.

Pendant les années qui suivirent, les échos des montagnes Rocheuses envoyèrent aux États-Unis les bruits les plus discor-

Digitized by Google

dants. Deux versions, entièrement contradictoires, avaient cours sur l'état des choses dans l'Utah. Les uns, les Mormons, dépeignaient le nouveau territoire comme un véritable paradis où régnaient l'abondance, la paix, le parfait bonheur et la pure morale. Les autres le représentaient comme un enfer, où, sous le joug d'une effroyable tyrannie, les mœurs étaient détestables, et où se commettaient des crimes sans nom. On serait tenté de croire que les deux peintures sont également fausses, étant l'une et l'autre également exagérées. Il semble au contraire qu'elles étaient vraies toutes deux.

Sous l'impulsion puissante et habile de leur chef, les Mormons ont opéré dans l'Utah de véritables miracles. Ils ont défriché, planté ce sol ingrat; ils l'ont fertilisé par des irrigations admirablement entendues; ils ont bâti des villes, des villages, tracé des routes, exploité les mines et conquis rapidement un haut degré de prospérité matérielle. La plupart d'entre eux sortaient des classes les plus misérables et les plus ignorantes de la population américaine et européenne. Transportés dans l'Utah, obligés au travail, mais devenus propriétaires; ayant leur maison, leur champ à eux; ne payant guère d'impôt, sauf la dîme pour les chefs de l'Église; n'ayant à supporter aucune charge militaire, arrivant vite à un degré de bien-être qu'ils n'avaient jamais connu, ils se trouvaient parfaitement heureux. Sans doute, le niveau intellectuel était des moins élevés, l'instruction réduite à ses éléments pratiques les plus simples, le culte, à des observances nullement gênantes; mais ces gens n'avaient jamais eu des besoins intellectuels bien intenses et leur amour-propre était flatté quand leur prophète, leurs anges, leurs apôtres leur disaient qu'ils étaient les « Saints » infiniment élevés au-dessus du reste des hommes, destinés à régner sur le monde avec le Christ, dès qu'il reviendrait.

Tout autre était le sort des *Gentils*, des immigrants, non Mormons, qui se fourvoyaient dans l'Utah poussés par l'humeur vagabonde qui porte l'Américain toujours en avant, attirés par le renom de prospérité du nouveau territoire. Young, au début, prétendait maintenir une séparation absolue entre son peuple et

Digitized by Google

le reste du monde. On dit qu'il avait pris à sa solde les Peaux-Rouges et les lançait sur les Gentils. Il est certain qu'il avait formé une colonne volante, la bande des *Danites*, les « Anges destructeurs », chargés d'interdire l'entrée de l'Utah à tout ce qui n'était pas Mormon. On a peut être exagéré les crimes qu'ils commirent; mais, qu'il y ait eu des massacres, par exemple celui d'une caravane qui traversait simplement l'Utah pour se rendre en Californie, cela est trop certain. Brigham Yonng, lui-même, fut impliqué dans cette affaire et, plus tard, mis en jugement. Sa culpabilité ne put être judiciairement établie; mais pour les juges impartiaux elle ne faisait point doute.

Pire encore que celui des *Gentils*, était le sort des apostats. Young étant prophète, n'agissant que d'après les ordres divins, lui désobéir c'était se révolter contre Dieu même. La loi civile et la loi religieuse ne faisaient qu'un; tout crime était un péché et tout péché un crime; le péché par excellence, aux yeux de tout sectaire, c'est l'apostasie; pour les Mormons c'était le plus grand des crimes, le plus digne de mort; le coupable devait être retranché et plus d'un malheureux a payé de sa vie la tentative d'échapper à la tyrannie du prophète.

Ce même besoin de s'isoler explique cette incroyable résurrection de la polygamie qui caractérise la société mormone. Quel en est l'inventeur? Les fils de Joe Smith, chefs d'une secte mormone dissidente et monogame qui subsiste encore, non dans l'Utah, où jamais elle n'a été admise, mais dans les États de l'Ouest, soutiennent que leur père n'a jamais recommandé la polygamie. On leur oppose des documents qui semblent concluants, notamment une *révélation* publiée par Smith, en juillet 1843. Toujours est-il que c'est sous le gouvernement de B. Young que la polygamie est devenue pour les Mormons une institution sacrée, moralement obligatoire pour ceux auxquels leurs ressources permettent d'entretenir plusieurs femmes, et dont la pratique est regardée comme constituant un degré supérieur de sainteté. Si le simple fidèle n'a le plus souvent qu'une femme, parce qu'il n'en peut trouver plusieurs et ne serait pas assez riche pour les entretenir, le dignitaire ecclésiastique, *l'Ancien, l'Ange, l'Apôtre*

Digitized by Google

est polygame; plus il s'élève dans la hiérarchie, plus il se marie; Young eut vingt-sept femmes et une soixantaine d'enfants.

On a dit parfois que l'explication de ce phénomène est à chercher uniquement dans les appétits grossiers de la bête humaine, et que Young fit de la polygamie un dogme, pour pouvoir se livrer sans remords et sans frein à ses passions. L'explication nous paraît tout à fait insuffisante. Si ce n'était fort irrespectueux, nous serions tenté de dire que la polygamie a joué chez les Mormons le même rôle que, dans l'Église catholique, l'institution diamétralement opposée du célibat. Les papes ont voulu un clergé célibataire, pour qu'il fût plus séparé du monde et plus soumis. Brigham Young a voulu le Mormon polygame afin de l'avoir isolé et soumis. Il a fait de la polygamie un dogme parce que tout est dogme dans une théocratie. Mais ceci n'est que la forme; le but, c'était d'élever une barrière infranchissable entre le Saint et le Gentil et de séparer à jamais le peuple mormon du monde américain.

Des événements que nul n'avait prévu déjouèrent tous les calculs du prophète. En 1848, les États-Unis s'annexaient la Californie, enlevée au Mexique; bientôt on y trouvait l'or; un vaste courant d'émigration s'établissait à travers toute la largeur du continent; les plaines du *Far West* d'une part, la Californie, de l'autre, se peuplaient rapidement; aux sentiers des caravanes succédait une route de poste, puis le chemin de fer qui a mis San-Francisco à sept jours de New-York. La civilisation américaine montait ainsi des deux côtés à l'assaut du mormonisme. Dès que le contact s'établit, les vieilles luttes recommencèrent. Les plaintes des *Gentils* devenaient chaque jour plus vives et, dans ce territoire qui était censé appartenir aux États-Unis, l'autorité fédérale était absolument méconnue. Dès 1857, le gouvernement dirigeait vers l'Utah deux mille hommes de ses troupes. Young s'était mis en défense et avait fortifié les passes des montagnes Rocheuses. Soit répugnance à ouvrir les hostilités, soit plutôt qu'ils ne se sentissent point en force, les Américains se replièrent et, obligés d'hiverner dans les plaines, faillirent y périr de froid. L'année suivante, les troupes fédérales pénétrèrent dans l'Utah;

Digitized by Google

leur présence empêchait sans doute bien des excès, elle assurait la sécurité des fonctionnaires fédéraux, mais Young n'en conservait pas moins l'empire absolu sur son peuple.

Un gouvernement européen aurait pu, peut-être, trancher dans le vif, mettre Brigham Young et ses acolytes en prison et imposer aux Mormons, *manu militari*, une administration composée de Gentils. Aux États-Unis cela était impossible. Les fonctions sont électives; les Mormons, étant les plus nombreux, ne nommaient que des Mormons; les élections étaient purement fictives, le peuple votant invariablement pour ceux que les chefs avaient choisis; Young restait ainsi souverain, sans que les fonctionnaires fédéraux y pussent rien. La justice même était paralysée. Le jury, toujours en majorité mormon, ne trouvait jamais qu'un Mormon fût coupable, et jamais un Mormon ne témoignait contre un Mormon. C'est pourquoi, quand Brigham Young fut traduit en justice, comme nous l'avons dit plus haut, il fut impossible d'établir sa culpabilité, dont personne ne doutait.

C'est ici l'un des effets les plus frappants et les plus funestes de la théocratie; elle déplace, elle fausse toutes les notions du bien et du mal. Le gros du peuple mormon est certainement composé d'honnêtes gens et ce peuple est soumis par ses chefs à une dicipline assez sévère. On s'accorde à représenter le Mormon comme laborieux, économe et rangé, exempt, ou à peu près, de ces vices grossiers : débauche, ivrognerie, amour effréné du jeu, auxquels s'abandonnent trop souvent le pionnier, le mineur, le chercheur d'or américain. En général, le bon ordre et la décence extérieure règnent dans l'Utah.

Mais ce Mormon qui semble ainsi pouvoir être donné comme un modèle, n'a d'autre règle du bien et du mal que la parole de son prophète qu'il regarde comme inspiré, et les ordres de ses chefs. Il n'hésite pas une minute à se parjurer en justice, pour empêcher un de ses frères, fût-il cent fois coupable, d'être condamné par les *Gentils*, et, s'étant parjuré, par ordre de ses chefs, il ne se croit pas moins honnête pour cela.

On comprend qu'en face de pareilles gens force était d'atermoyer et d'attendre. Puis vint la guerre civile (1861-65) qui

Digitized by Google

absorba toute l'énergie et toutes les pensées des hommes du Nord.

Quand les États-Unis eurent reconquis leur intégrité et pansé les blessures d'une lutte si longue et si acharnée, la question mormone revint à l'ordre du jour et la lutte recommença entre le gouvernement fédéral, soutenu, poussé par l'opinion publique, et la théocratie mormone. Les circonstances étaient devenues un peu moins défavorables; malgré les efforts des chefs mormons, un grand nombre de Gentils s'étaient fixés dans l'Utah; ils commençaient à former une minorité respectable qui servait d'appui aux fonctionnaires fédéraux. Ce ne fut cependant qu'après la mort de Brigham Young (1871) que le Congrès entreprit sérieusement de détruire le Mormonisme. La loi Edmunds, ainsi désignée parce que c'est un sénateur de ce nom qui en avait pris l'initiative, déclara déchus de leurs droits de citoyens, et passibles de peines sévères, les polygames. C'était viser l'ennemi à la tête, car il n'y a guère de polygames dans l'Utah que les chefs. L'application de la loi fut difficile et laborieuse. Il fallait d'une part reviser les listes électorales pour en rayer les noms de tous les polygames; de l'autre, poursuivre en justice tous ceux qui s'étaient rendus coupables de ce crime. Confiée à des fonctionnaires fédéraux, la première opération put s'accomplir sans trop de peine, bien qu'elle ait donné lieu aux réclamations les plus passionnées. Mais les poursuites judiciaires se heurtaient à de bien autres obstacles, la notoriété publique ne suffisant pas pour envoyer un homme en prison et les Mormons se faisant un devoir et une gloire de tromper la justice. A leur opiniâtreté il fallut opposer une persévérance égale. Un seul chiffre suffira pour faire apprécier les difficultés contre lesquelles luttaient les juges fédéraux. La polygamie était pour les Mormons un dogme sacré; la vie du polygame était regardée comme constituant un état de sainteté supérieure, dont on pouvait à bon droit se glorifier, et nombre de Mormons, les chefs surtout, au vu et au su de tous, avaient plusieurs femmes. Cependant, au commencement de janvier 1887, cinq ans après la promulgation de la loi Edmunds, le nombre des condamnations prononcées ne s'élevait

Digitized by Google

qu'à deux cents. Il est vrai que trois cent cinquante Mormons, qui avaient eu la maladresse de se laisser prendre, attendaient, en prison, que la justice eût achevé d'instruire leur affaire qui traînait faute de preuves, et qu'un millier d'autres avaient pris la fuite, ou se cachaient, leur arrestation étant ordonnée. Tous les personnages importants, tous les chefs de la hiérarchie mormone avaient été de la sorte forcés de disparaître, et cependant, du fond de leur retraite, ils continuaient à gouverner leur peuple.

En 1887, le Congrès voulut frapper un nouveau coup. Il prononça la dissolution, non pas, comme on l'a dit, de la secte mormone, mais de deux *corporations*, de deux sociétés financières créées par les Mormons, la première en vue de subvenir aux frais de leur culte, l'autre pour défrayer les missions mormones, et subvenir aux frais de voyage et d'établissement dans l'Utah, des malheureux qu'elles réussissent à convertir. Cette loi donna lieu à de très vives discussions. Ses adversaires soutenaient qu'elle violait le principe souverain de la liberté de conscience et de culte, et que les Mormons, comme toute autre secte, avaient droit de s'organiser pour réunir les ressources nécessaires à la célébration de leur culte et à la propagation de leurs croyances. Les partisans de la mesure répondaient que, si les Mormons voulaient jouir des droits qui appartiennent à tout citoyen américain, ils devaient commencer par se soumettre aux lois des États-Unis, mais qu'ils ne pouvaient, à la fois, s'insurger contre les lois qui leur déplaisent et réclamer le bénéfice des autres. La loi fut votée, la dissolution des corporations mormones fut prononcée. Il ne semble pas qu'elle ait produit grand effet. L'exécution de la mesure présentait des difficultés plus grandes encore que la répression de la polygamie; l'argent n'est jamais bien difficile à cacher.

Cette longue lutte a fini cependant par lasser la constance des Mormons, d'autant que, peu à peu, les choses se sont modifiées dans l'Utah. L'envahissement du pays par les *Gentils* a amené entre les Mormons et la population non mormone des relations dont le contre-coup se fait sentir; il se manifeste parmi la jeu-

Digitized by Google

nesse mormone des besoins intellectuels et des velléités d'indépendance inconnus aux émigrants que guidait Brigham Young; elle n'accorde plus une foi implicite aux révélations que prétendent recevoir ses chefs. Les jeunes filles mormones ne regardent plus comme un privilège d'épouser un homme déjà en possession de quatre ou cinq femmes et répugnent au contraire à de telles unions. Les chefs, d'autre part, se lassent de vivre en proscrits, traqués par la justice; ils ont donc pris la résolution de se soumettre; ils capitulent.

Le 24 septembre dernier, le président actuel de la secte, Woodruf, a publié une proclamation portant que désormais la pluralité des femmes est interdite aux Mormons. Bien entendu, cette décision est donnée comme résultant d'un ordre divin, d'une révélation. C'est du moins ce qu'a déclaré l'un des chefs, Cannon, le même, croyons-nous, qui avait tenté de se faire admettre au Congrès, comme délégué de l'Utah, et avait été exclu comme polygame. La soixante-unième *conférence* de l'Église mormone, réunie le 6 octobre à Salt-Lake-City, a ratifié la décision de Woodruf. Cannon a expliqué à cette assemblée qu'elle avait été dictée par le Tout-Puissant. Sans doute la polygamie est chose sainte; elle avait jadis été prescrite par Dieu; mais les États-Unis n'en veulent pas et ils comptent soixante millions d'habitants. On ne résiste pas à soixante millions d'hommes; il faut donc se soumettre : Dieu l'a reconnu et ordonné. On voit que la fiction théocratique est maintenue jusqu'au bout, et jusqu'au point où elle tourne à la farce; les prophètes mormons couvrent leur retraite en affirmant que c'est Dieu lui-même qui capitule, ayant reconnu que les Américains sont trop nombreux et qu'il ne peut tenir tête à soixante millions d'hommes.

Mais est-ce bien une capitulation, ou bien les chefs mormons n'auraient-ils pas tout simplement fait ce qu'on appelle, en termes familiers, « changer son fusil d'épaule »? La résolution qu'ils viennent de prendre a tout le caractère d'une manœuvre politique. L'Utah a depuis longtemps dépassé, et de beaucoup, le chiffre de population exigé pour qu'un territoire soit constitué en État, et que son étoile s'ajoute à toutes celles qui scintillent sur la ban-

Digitized by Google

nière américaine. Depuis longtemps, les Mormons demandent que leur pays soit reconnu comme État. Ils poursuivaient une chimère. L'autonomie, l'indépendance de chacun des États de l'Union est, on le sait, presque complète; elle s'étend jusqu'aux questions sociales et même constitutionnelles. Longtemps les États du Sud ont pu maintenir l'esclavage, à titre d'institution particulière. Pour abolir l'esclavage, il a fallu introduire un amendement à la constitution fédérale. Cette année, même, le Wyoming, qui était Territoire, a été admis comme État. Comme Territoire il avait concédé le droit de vote aux femmes, aussi bien pour les élections politiques que pour les autres; il a été admis par le Congrès, comme État, sans qu'on lui ait demandé de modifier cet article de sa constitution, et les femmes du Wyoming sont les seules au monde qui aient droit de voter pour la nomination des députés et sénateurs. Si l'Utah avait été élevé au rang d'État, alors que sa législation particulière autorisait la polygamie, le Congrès n'aurait plus eu aucun moyen de l'abolir; du moins, la chose serait devenue singulièrement plus difficile; aussi tous les efforts des Mormons sont restés vains. Ils viennent d'abolir la polygamie, parce qu'ils ont reconnu que, tant qu'elle subsisterait, leur pays resterait simple Territoire, gouverné par le Président des États-Unis, et qu'ils espèrent, en prenant cette mesure, faciliter sa transformation en État, se débarrasser ainsi des fonctionnaires et des juges fédéraux et échapper à la tutelle du gouvernement. Alors leur théocratie ébranlée, menacée, pourrait refleurir et les chefs pourraient retrouver l'absolu pouvoir qu'ils exerçaient jadis.

C'est là, peut-être, un rêve; mais c'est peut-être aussi un danger. Rien ne dit que si le pouvoir revenait aux sectaires, qui sont encore aujourd'hui en majorité dans le pays, et qui y seraient maîtres s'il était indépendant, la polygamie ne reparaîtrait pas. Sans doute elle ne pourrait jamais être inscrite dans la législation; mais elle reste pour le vrai Mormon un dogme saint, et pourrait bien être pratiquée, plus ou moins secrètement, peut-être sur une aussi large échelle que jadis. La bonne foi des Mormons, toutes les fois qu'il s'agit de leurs relations avec les *Gentils*, est des plus sus ectes; leur renonciation officielle à la

Digitized by Google

polygamie n'inspire qu'une confiance des plus médiocres, et les gens avisés estiment que le Congrès agira sagement en laissant l'Utah rester simple Territoire, jusqu'au jour où les non-mormons y seront devenus la forte majorité.

Ce sera prudence ; car, on le voit, l'idée théocratique, une fois implantée dans les esprits, s'y montre singulièrement tenace. Brigham Young a fait ce qui semblait impossible au XIXe siècle ; il a créé un peuple de « Saints », une société purement théocratique, ne connaissant de loi que la parole de ses apôtres, inspirés de Dieu. Son œuvre est loin d'être détruite, malgré les coups qu'elle a reçus, et le temps seul en aura lentement raison.

ÉTIENNE COQUEREL.

Digitized by Google

UNE NOUVELLE « VIE DE JÉSUS »

R. P. Didon. — *Jésus-Christ.* — 2 vol. grand in-8 de 483 et 469 pages. — Paris, 1891, librairie Plon.

I

Le livre du R. P. Didon a été pour nous une grosse déception. Nous l'attendions avec quelque impatience. On parlait depuis assez longtemps de sa prochaine apparition et même, en termes pleins de confiance, on menaçait les partisans de la libre critique d'une réfutation magistrale, définitive, qui mettrait pour jamais à néant leurs prétentions et leurs hérésies historiques. Le Révérend Père était de ceux qui savent saisir les taureaux par les cornes et les terrasser. De peur que des études solitaires, mal éprouvées par le contact immédiat avec ses adversaires, ne laissassent de côté quelques faces importantes des problèmes à résoudre, il avait été, comme les saints d'autrefois, affronter jusque dans son antre le dragon dévorant. Et il en était revenu rapportant la victoire dans les plis de sa robe, comme saint Romain, de rouennaise mémoire, quand il ramena la Gargouille attachée à son étole et le suivant comme un petit chien. Les exégètes et les critiques rationalistes n'avaient donc qu'à se bien tenir. La massue du robuste dominicain allait aplatir leurs livres avec leur superbe, et ce serait fini. La première moitié de ce siècle avait vu démolir le Christ de la tradition par les mains iconoclastes d'un Strauss; la fin du même siècle verrait la restauration du Christ-Dieu accomplie par le Père Didon.

Digitized by Google

Un peu d'expérience des discussions de ce genre nous empêchait de partager ces espérances. Trop ami de la vérité en soi pour *craindre*, nous l'étions assez pour *désirer* que la voix d'un défenseur attitré de la tradition, bien au courant des questions et partageant, sinon nos idées, du moins notre sentiment des difficultés posées par les textes eux-mêmes, se fît entendre au milieu des systèmes divers qui se partagent à cette heure les préférences de la critique historique. Pour ma part, je professais (et je professe toujours) le respect le plus sincère pour la personne du Père Didon. Comme tout le monde, j'admire son talent de prédicateur. Je savais, comme tout le monde aussi, que cette voix éloquente avait été momentanément condamnée au silence par des supérieurs qu'inquiétaient certaines hardiesses de pensée individuelle. Cela n'était pas pour le diminuer dans mon estime; et comme pourtant il était notoire que cette mesure de discipline, subie avec la plus entière soumission, n'altérait en rien les convictions catholiques ni l'entier dévouement à son Église de l'éminent orateur, je pensais bien que sa *Vie de Jésus* serait marquée au coin de la plus pure orthodoxie, tout au moins d'intention. Mais encore une fois cette prévision était tout le contraire d'un préjugé contre l'ouvrage annoncé.

On nous disait que, par excès de scrupules, il avait voulu voir de près les écoles de pestilence, je veux dire les universités allemandes. Hélas! il aurait pu défier la pestilence ailleurs encore, en Hollande par exemple, et en Suisse. L'Angleterre et même la France pouvaient offrir aussi à ses perquisitions des foyers remarquables d'infection. Ce qui m'inquiéta passablement quand on m'apprit son retour, c'est que son séjour avait été bien peu prolongé. Cela me rappelait malgré moi cette grande dame qui joua un rôle fort en vue dans la haute société conservatrice et dévote du dernier Empire. Cette dame, née dans l'église grecque-orthodoxe, s'était convertie au catholicisme romain, et, pour expliquer sa conversion, elle aimait à dire qu'elle s'était confinée pendant trois mois à la campagne, loin du bruit, loin du monde, pour s'enfonçer dans la lecture des Pères de l'Église. Trois mois! Pour étudier de pareils in-folios! Cela touchait à la grâce surnaturelle.

Digitized by Google

Le livre, objet d'une si vive attente, a paru, et mes craintes ont été dépassées. Il n'est pas possible de tirer des traits plus inoffensifs contre une hydre dont les cent têtes n'ont pas même besoin de repousser, car pas une seule n'est abattue. La *Vie de Jésus* du P. Didon pourra figurer parmi les livres d'édification à l'usage des croyants de son Église, dont aucune question de l'ordre critique n'a jamais troublé la foi : sa valeur scientifique est nulle, absolument nulle. Elle demeure même au-dessous de celle de la *Vie de Jésus* du bon Neander, qui, pourtant, passait depuis longtemps aux yeux des connaisseurs pour une œuvre vieillie, inférieure aux exigences de la science du temps présent.

La sévérité de ce jugement concerne uniquement, je me hâte de le dire, le fond scientifique du livre nouveau. La forme est bien supérieure, quand même, à la lecture, on pourrait se plaindre d'une monotonie fatigante. Cette forme est en effet d'un bout à l'autre « oratoire », sauf dans les appendices, où elle l'est encore trop, et dans un petit nombre de paragraphes où elle se plie du mieux qu'elle peut, et ce n'est guère, aux conditions d'une discussion vraiment critique. C'est un panégyrique permanent de Jésus, considéré, loué, adoré comme Dieu. Par conséquent, tout est admirable, tout est divin, tout est sublime, proclamé tel avant, pendant et après tous les épisodes racontés, et nous-même, pour qui la personne de Jésus est toujours la plus belle et la plus attirante de l'histoire, nous n'avons pu nous défendre d'un sentiment désagréable de satiété en lisant cette sempiternelle apothéose. La brièveté, si riche en elle-même, des évangiles est certainement une des raisons de leur puissance. La sublimité déroulée en deux gros volumes in-8°, c'est bien long. C'est sans doute un effet de notre faiblesse d'esprit; mais décidément nous avons de la peine à contempler le sublime, sans désemparer, le long de 900 pages et plus.

Cela ne nous empêche pas de reconnaître que, parmi ces pages, il en est de fort belles, de très éloquentes. Certaines descriptions, avivées par les expériences de l'auteur, qui a visité en détail la Palestine, pourraient être détachées avec avantage pour figurer dans des anthologies. C'est même, je le crains, ce côté esthétique,

Digitized by Google

littéraire, de son œuvre (à part quelques répétitions ou redondances qu'une plume plus sobre eût évitées) qui a fait illusion à l'auteur lui-même sur la valeur scientifique de son travail. Il est visiblement de ceux qui prennent un beau mouvement d'éloquence, d'indignation ou d'attendrissement, pour un argument. Le prédicateur reparaît constamment sous le commentateur et l'exégète. Il y a chez lui deux partis pris. Le premier, c'est de se tenir scrupuleusement au plus près de la tradition orthodoxe ; le second, c'est de préférer toujours, dans les limites elles-mêmes de cette tradition, le point de vue qui se prête le mieux au développement oratoire. On a reproché à M. Renan de subordonner trop souvent la rigueur de l'historien aux entraînements de l'artiste. Mais, en comparaison du P. Didon, M. Renan est un critique d'une sévérité impitoyable, un puits d'érudition technique, et peut-être doit-il à ce contraste, si frappant dans toutes ses œuvres d'histoire religieuse, l'effet ravissant de ces pages où l'érudit laisse quelque temps la parole à l'esthéticien consommé. Avec le P. Didon, ce contraste n'est pas à redouter.

Le caractère spécial de cette *Revue* nous interdit de discuter à fond la thèse centrale que l'œuvre du P. Didon voudrait établir. Il a voulu, de son propre aveu, faire servir son exposé de la vie de Jésus à la démonstration de sa divinité comprise comme la comprend la tradition catholique, et indirectement à l'apologie de l'autorité divine de l'Église, ou, plus exactement, de la hiérarchie sacerdotale dont il attribue à Jésus la fondation. Nous ne pourrions ici discuter la validité de cette double démonstration sans mettre le pied sur le domaine des controverses confessionnelles que nous tenons à éviter. Mais, sans nous prononcer sur le fond du débat, nous pouvons examiner au point de vue purement historique et critique la manière dont l'éloquent dominicain a tâché de résoudre les questions de critique et d'histoire qui se pressaient sur ses pas, pour autant, du moins, qu'il s'est aperçu de leur existence. Car c'est en vain que les lecteurs initiés aux problèmes de l'histoire évangélique chercheront dans ces deux gros volumes la solution proposée par le Révérend Père à plusieurs des questions qui les préoccupent le plus.

Digitized by Google

II

Nous pensons, en effet, ne voulant pas l'accuser de s'être tu diplomatiquement, que le P. Didon est un de ces esprits qui, par nature, sont d'avance brouillés avec la critique historique. Sa probité théologique a fait qu'il en a compris, en gros, la puissance, qu'il a vu le tort immense qu'elle pouvait faire aux causes qui lui sont les plus chères, qu'il était indispensable d'avoir raison de son action délétère, que pour l'attaquer il fallait la connaître, et il a fait de son mieux pour se mesurer avec elle en connaissance de cause. C'est très honorable et très courageux, d'autant plus courageux qu'il est l'esprit le moins fait du monde pour se rendre un compte exact des procédés de la critique, de ses intentions réelles et du genre de liberté qu'elle revendique si justement.

Controversiste militant, partant de la conviction, antérieure chez lui à tout examen scientifique, d'être l'organe d'une vérité qui s'impose par son rayonnement vainqueur à tout homme bien constitué et bien disposé, il n'a pas su voir dans la critique historique autre chose qu'une ennemie dont il fallait dénoncer sur tous les points le caractère coupable et l'absurdité révoltante. Quand on n'est pas de son avis, ou plutôt de l'avis de sa tradition, si l'on n'est pas un niais, on est un orgueilleux ou un impie. Ce jugement peu aimable s'étale d'un bout à l'autre du livre, et sans que l'auteur se doute un seul instant que ses adversaires pourraient très facilement se servir du même genre d'argumentation. On n'en serait pas plus avancé, et le mieux serait sans contredit de laisser aux jeunes séminaristes cette façon trop commode de réfuter ses adversaires. Quand on sait combien de labeurs opiniâtres, combien d'intelligences d'élite, combien d'existences consacrées tout entières à la poursuite désintéressée de la vérité, ont concouru à édifier le monument encore inachevé de la critique historique des livres de la Bible, on ressent involontairement quelque mauvaise humeur en voyant avec quel dédain superficiel, avec quel sans-gêne étourdi, un écrivain reli-

Digitized by Google

gieux se permet de traiter les maîtres dans un genre d'érudition qu'il admirerait de loin sur tout autre terrain.

Mais refoulons cette impression, et motivons notre jugement par quelques exemples significatifs.

III

Tous ceux qui ont abordé scientifiquement l'étude de la vie de Jésus, par conséquent celle des évangiles, les seuls documents de quelque étendue qui puissent nous renseigner à cet égard, savent qu'il faut avant tout se faire une opinion sur la question du quatrième évangile, dit de Jean. Car, selon l'idée qu'on se fait de ses rapports avec les trois premiers, cette histoire affecte des contours tout autres et revêt des couleurs très différentes.

Les trois premiers évangiles (Matthieu, Marc et Luc), dits aussi *synoptiques* à cause de leur parallélisme, sont construits sur un même plan fondamental. Le ministère public de Jésus est circonscrit dans la Galilée; le Maître prend à la fin la résolution d'aller à Jérusalem poser solennellement la question du royaume de Dieu, tel qu'il le conçoit, au centre même de la théocratie juive. Là, et après quelques heures d'un succès relatif, il vient se heurter contre la malveillance de l'autorité religieuse et, victime de la coalition des préjugés froissés, d'une piété formaliste et routinière, d'un traditionalisme étroit et de calculs politiques, il meurt crucifié. Après quoi, les trois livres, malgré d'étonnantes diversités, s'accordent à raconter, chacun à sa manière, le fait même de la résurrection du sublime martyr. Le caractère commun à ces trois premiers évangiles est celui qu'on appelle « anecdotique ». Peu de réflexions, peu de commentaires. Les faits et les épisodes sont racontés très simplement, on peut ajouter très naïvement, avec des ressemblances littérales et des divergences non moins saillantes, de manière à donner de la vraisemblance (nous ne disons pas de la certitude) à l'opinion de ceux qui ont admis l'existence antérieure d'une tradition populaire, orale et fragmentaire,

Digitized by Google

dont ces trois évangiles auraient été, à divers degrés d'exactitude et d'extension, la fixation écrite. Mais, de plus, ces phénomènes de rédaction, ces ressemblances littérales et ces divergences, s'expliquent depuis longtemps par la supposition que leurs auteurs ont reproduit ou utilisé des sources écrites antérieures, et on croit retrouver les deux principales dans un proto-Marc, peu différent de notre Marc actuel; puis, dans une collection d'enseignements de Jésus, réunis par l'apôtre Matthieu, et qui, reproduite plus complètement par le premier évangéliste que par les deux autres, aurait donné son nom distinctif à son livre. Mais, plus nous avançons dans cette brève description des synoptiques, plus nous risquons de pénétrer sur les domaines contestés. Ce qui est indiscutable, c'est le caractère commun des trois livres quant au cadre historique de la vie de Jésus et quant à la manière toute simple et populaire de raconter ce qu'ils savent de la vie du Maître. La métaphysique ne les embarrasse guère. Si l'on n'avait sur l'histoire de Jésus d'autres documents que ces trois synoptiques, il ne pourrait être question ni de sa sa préexistence avant sa venue sur la terre, ni de son égalité d'essence et d'éternité avec Dieu. Les trois auteurs ne combattent pas ces doctrines, ils ne les connaissent pas.

Il en est tout autrement du quatrième évangile, celui que la tradition attribue à Jean, le pêcheur de Bethsaïda. Dès la première ligne nous sommes en pleine métaphysique transcendante. La théorie d'un Logos ou d'un Verbe, d'essence divine, auteur intermédiaire de la création, subordonné au Père, mais son délégué plénipotentiaire et le dépositaire de ses perfections, révélateur de toute vérité parce qu'il en est la source unique et en quelque sorte la condensation, cette théorie, dont il serait difficile de contester l'étroite parenté avec celle du juif alexandrin Philon, est exposée dès la première page et sert de prologue à tout ce qui suit. Ce qui sépare l'évangéliste de son prédécesseur d'Alexandrie, c'est que le Verbe de Philon ne s'individualise pas dans une personne humaine unique, tandis que le Verbe du quatrième évangile « s'incarne », devient homme dans la seule personne de Jésus. Tout le reste du livre aura pour objet de faire passer la

Digitized by Google

théorie dans la réalité, en montrant la séparation qui va s'opérer pendant la vie humaine du Verbe entre les « enfants de lumière », spontanément attirés vers celui qui concentre en lui-même la lumière du monde, et les « enfants des ténèbres » qui, par un effet réciproquement contraire de leur nature, repousseront son influence et s'endurciront dans leur antipathie jusqu'à vouloir supprimer par une mort violente celui qui soulève leur animosité instinctive. Cette philosophie de l'histoire évangélique s'appuie sans doute sur quelques grands traits communs aux quatre évangiles, tels que l'hostilité de la majorité du peuple juif et de ses chefs religieux, la mort sur la croix et la résurrection de Jésus; mais, le plus souvent, elle met en avant, pour se justifier, des faits et des discours qui forment le contraste le plus complet avec les récits des synoptiques. Et, chose importante à noter, ces additions et ces transformations sont régulièrement de nature à faire de l'histoire évangélique la démonstration continue de la théorie philosophique tout à l'heure esquissée. D'abord ce n'est pas la Galilée, cette province écartée, qui est le théâtre ordinaire de la prédication itinérante de Jésus, c'est la Judée et la capitale juive, Jérusalem. On se voit en face de miracles de premier ordre, inconnus des premiers évangélistes, mais dont l'importance réside bien moins dans leur caractère surnaturel que dans leur signification idéale et symbolique. Le langage de Jésus est tout autre. Il parle de la Loi juive et des Juifs comme de choses et de gens auxquels il est personnellement étranger. Il y a des interversions ou des modifications de dates qui surprennent ceux qui ne se rendent pas compte de l'idée maîtresse qui dirige toute la composition. Par exemple, les synoptiques racontent l'expulsion des vendeurs du Temple comme un acte accompli par Jésus à la fin de sa carrière, lors de son entrée messianique à Jérusalem. Le quatrième évangéliste place cet épisode au commencement de son ministère, lors du premier de ses multiples séjours à Jérusalem. D'après les synoptiques, la veille de sa mort, Jésus a mangé la Pâque juive avec ses disciples; d'après le quatrième Évangile, qui fait aussi mention d'un repas suprême, la Pâque ne devait être mangée que le soir même du jour où Jésus fut crucifié et son

Digitized by Google

dernier repas ne fut pas pascal. C'est lui, en effet, qui était la véritable Pâque, et il fallait que son immolation coïncidât avec celle de la Pâque typique. Les enseignements de Jésus dans cet évangile sont presque toujours d'une grande élévation, parfois un peu traînants et d'une précision médiocre; mais il faut surtout observer qu'ils se rapportent à peu près exclusivement à lui-même comme au détenteur unique, absolu, de toute vérité, de tout salut, comme à l'objet, seul légitime, de toute foi efficace. Cela du reste est tout à fait d'accord avec la théorie du prologue. Il n'y a pas, il ne peut y avoir ni vérité ni salut en dehors du Verbe de Dieu, et ce Verbe, c'est lui. Un passage comme celui qui suppose qu'on peut parler contre le Fils de l'homme et être l'objet du pardon divin (*Matth.*, XI, 32.; *Luc*, XII, 10) serait absolument inimaginable dans le quatrième évangile. Ce livre est donc la mise en évidence du conflit qui doit fatalement éclater entre le Verbe-Lumière, qui est Jésus, et les hommes de ténèbres; mais il arrive parfois que, dans les exposés que Jésus fait de sa doctrine selon cet évangile, on ne saurait marquer l'endroit où Jésus cesse de parler et où l'évangéliste continue (par exemple, III, 10-21). Il serait trop long d'énumérer tous les faits de détails qui, joints à la discordance des cadres historiques et de l'horizon théologique, ont amené un grand nombre de savants modernes à stipuler que, dans le quatrième évangile, l'histoire de Jésus a été modifiée considérablement en vue et au service d'une théorie théologique. Nous n'avons pas à prendre parti en ce moment pour ou contre cette conclusion. Nous avons seulement tâché de mettre sous les yeux des lecteurs l'état de la question, et nous pensons qu'ils conviendront tous, quelle que soit leur solution préférée, qu'on ne saurait, avant d'écrire une histoire de Jésus-Christ, peser trop soigneusement les termes du problème. De la solution dépend toute l'orientation à donner au récit. Il est impossible que les deux représentations soient également exactes. Il faut de toute nécessité subordonner l'une à l'autre, interpréter celle qui s'éloigne le plus du modèle par celle qui s'en rapproche. En un mot, dans l'état actuel de la critique, c'est une discussion qui s'impose forcément. Des livres entiers,

Digitized by Google

d'un grand mérite scientifique, ont été consacrés à résoudre la question. Je m'attendais par conséquent à ce que le P. Didon en reconnaîtrait l'importance et que, de son point de vue traditionnel il déploierait toutes les ressources de son savoir et de son esprit pour défendre l'historicité complète du quatrième évangile et son accord avec les trois premiers contre les résultats de la critique d'aujourd'hui.

Vaine attente! Le Révérend Père n'a pas même l'air d'avoir saisi la gravité de ces résultats ou, ce qui revient au même, des considérants qui les motivent. Nous n'obtenons de lui (pp. XXIII-XXIX) qu'une série d'affirmations tranchantes, sans aucune preuve à l'appui, entremêlées d'erreurs manifestes et qui tendraient à faire croire qu'il n'a pas compris la question. Il ne s'agit nullement de savoir si l'auteur du quatrième évangile a voulu compléter les autres et faire ressortir plus clairement la nature divine de Jésus, il faut rechercher à quoi il tient que l'histoire déroulée par lui soit moulée, distribuée, pétrie, si j'ose ainsi dire, conformément aux exigences d'une théorie métaphysique dont les trois premiers n'ont pas la moindre idée. Que signifie ici cette échappatoire que chacun des évangélistes n'a reproduit que les faits qui l'ont le plus frappé? Quand on est le Verbe de Dieu et qu'on se présente en cette qualité devant les hommes pour les enseigner et les sauver, on peut parler comme le Christ johannique, on ne parle pas comme le Christ des synoptiques, on est autre chose que le Messie créé attendu par les Juifs, revêtu sans doute, et dans une large mesure, de pouvoirs divins, mais enfin créature limitée et refusant même la qualification de *bon* pour la reporter sur Dieu seul. Quand on croit, comme le croyaient les écrivains synoptiques dans l'hypothèse du P. Didon, que le héros dont on retrace l'histoire est Dieu lui-même incarné, on ne le décrit pas, on ne le fait pas enseigner d'une manière si peu d'accord avec une pareille croyance. Celui, de nos jours, qui n'est pas sensible à cette différence profonde de point de vue et de notion christologique montre, par cela même, qu'il est incapable d'apprécier la portée de la question critique la plus grave de celles qui intéressent l'histoire évangélique. Son manque de pénétration sur

Digitized by Google

ce point le condamne d'avance à faire une œuvre d'imagination et non pas une histoire.

On trouve d'ailleurs dans ces courtes pages un bon paquet d'assertions si hardies que l'inexpérience d'un novice en critique biblique peut seule les excuser. Nous apprenons, page XXII, que le quatrième évangéliste a écrit son livre pour combattre les Docètes. Assurément son livre n'est pas docétique, pourtant il contient quelques détails qu'il ne serait pas besoin de trop presser pour en tirer des conséquences très favorables à l'opinion d'après laquelle le corps de Jésus aurait été d'une nature différente de la nôtre, et, s'il se proposait de combattre cette opinion, il est singulier qu'il lui ait fourni des arguments possibles. Il en est de même de ses rapports avec la gnose en général. Il n'est certainement pas gnostique de système ni d'intention, mais l'opposition qu'il stipule entre les ténèbres et la lumière, entre les croyants et les incrédules, accuse parfois une teinte gnostique assez prononcée. Il y a mieux. Nous lisons, page XXVII, que « presque tous les Pères apostoliques contiennent des citations du quatrième évangile », mais on n'en cite pas une, et pour une bonne raison, c'est qu'il n'y en a pas. Justin Martyr, lui-même, mort vers 165, grand partisan, lui aussi, de la doctrine du Verbe, ne connaît pas cet évangile, preuve en soit d'abord l'absence de citations certaines, puis et surtout la manière dont il se représente l'histoire évangélique. Il ne se la représente qu'au point de vue des synoptiques. On nous dit, page XXVIII, que Papias, écrivain chrétien d'Asie Mineure, mort vers 160, rend témoignage au quatrième évangile, ce qui étonne beaucoup, lorsque l'on connaît, par les fragments conservés dans les livres d'Irénée et d'Eusèbe, combien ce vénérable personnage était grossièrement millénaire et en quelle mince estime il tenait les évangiles écrits. Mais cette assertion est gratuite. Elle repose sur une note latine du moyen âge qui met l'apôtre Jean en rapport épistolaire avec Marcion (monstruosité historique), et le P. Didon s'est bien gardé de la reproduire, tout en disant qu'il l'emprunte au Dr Aberle, que nous n'avons pas l'honneur de connaître. C'est encore avec a même crânerie d'affirmation, sans aucune preuve, qu'on nous

Digitized by Google

déclare dans la même page que, d'après le canon de Muratori, dès l'an 142, on reconnaissait exclusivement nos quatre évangiles dans l'Église de Rome, et à la page XXIX que la découverte du *Codex Sinaïticus* et un passage de Tertullien (non cité et que je ne retrouve pas) ont démontré que l'on conservait dans les églises apostoliques « le manuscrit autographe des Évangiles » et qu'il en existait une copie contemporaine!! Qu'est-ce, au nom du ciel, que la découverte du *Sinaïticus* a bien pu démontrer en ce genre de suppositions en l'air? Quand on avance ainsi, sans crier gare, de pareilles énormités, on démontre simplement qu'on est un innocent conscrit de très peu d'avenir dans le régiment de la critique. Et lorsque, d'autre part, on fournit la preuve d'un grand talent, on apporte une confirmation nouvelle de la remarque souvent faite qu'il ne faut pas forcer son génie en voulant l'appliquer à des choses pour lesquelles il n'est point fait.

IV

Veut-on une autre preuve de l'incompétence du révérend prédicateur en fait de critique biblique? Nous la trouvons aux pages LVI-LXIX, où il est question des prophéties de l'Ancien Testament considérées comme autant de prédictions miraculeuses des faits de l'histoire évangélique.

C'est une méthode fort ancienne et très familière aux apologistes du christianisme traditionnel que de détacher des écrits prophétiques ou autres de l'Ancien Testament des passages qui, dans cet isolement, séparés de leur contexte, et moyennant quelque complaisance, ressemblent à des descriptions anticipées de la personne et de l'histoire de Jésus. Le danger d'une pareille méthode, et on y tomba dès les premiers jours, c'est de transformer en prédiction surnaturelle de simples analogies de mots ou de circonstances. Le premier évangéliste, entre autres, a donné en plein sur cet écueil, et cela n'a rien de surprenant pour ceux qui savent avec quel arbitraire naïf, au nom de théories mystiques roulant sur le sens qu'il était permis de donner à des textes sacrés, les écrivains religieux de cette époque voyaient des confirmations

Digitized by Google

et des révélations dans des phrases qui n'avaient par elles-mêmes aucun rapport réel avec les sujets traités. En usant des mêmes procédés on aurait pu transformer Homère, Pindare, Aristophane et Virgile en prophètes du Messie. Dans les temps modernes, sous le coup des attaques des penseurs antichrétiens, on s'y prit avec un peu plus de précaution et on fit une sélection de passages des prophètes qui, à première vue, pouvaient, jusqu'à un certain point, prétendre au titre de prédictions de l'Évangile. Aux yeux de tous ceux qui n'ont pas étudié de près cette question, il est certain que cette manière d'argumenter ne laisse pas de faire une certaine impression.

C'est ainsi qu'on alignait l'un après l'autre les fragments de prophéties qui semblaient annoncer plusieurs siècles à l'avance que Jésus, descendant de David, naîtrait d'une mère-vierge à Bethléhem, qu'on l'appellerait le Dieu fort, que Dieu son Père le déclarerait son Fils, qu'il rendrait la vue à des aveugles et l'ouïe à des sourds, qu'il fonderait une alliance nouvelle entre Dieu et les hommes, qu'il parlerait en paraboles, que son ministère serait paisible et doux, qu'il entrerait à Jérusalem monté sur une ânesse, qu'il souffrirait beaucoup, qu'il serait l'objet de mépris et d'inimitiés cruelles, qu'il paraîtrait abandonné de Dieu, qu'on achèterait trente pièces d'argent le moyen de se saisir de lui, qu'il serait frappé, conspué, condamné à la mort des infâmes, qu'il aurait les pieds et les mains percés, que sa robe serait tirée au sort, que toutefois il sortirait du sépulcre sans en avoir ressenti la corruption, que son règne s'étendrait sur toutes les nations et qu'en punition de leur incrédulité les Juifs perdraient leur temple et leur pays. On continuait de même en montrant, par des passages judicieusement sélectés, que l'Ascension, la descente du Saint-Esprit, les missions apostoliques, etc., etc., avaient été prédites longtemps à l'avance par des voyants inspirés.

Le P. Didon n'a pas manqué de reprendre pour son compte cette vieille méthode apologétique. Aux pages que nous venons d'indiquer, on peut lire tout un centon de prédictions détachées des livres de l'Ancien Testament, et il termine fièrement en disant : « Ces passages fragmentaires forment un tableau détaillé

Digitized by Google

et complet du Messie; on le croirait tracé par les évangélistes après son apparition » (page LXIV). Nous accorderons très volontiers au Révérend Père qu'on aurait grand tort, mais il ne nous trouverait pas d'aussi bonne composition s'il soutenait qu'on pouvait avant cette apparition interpréter ainsi les citations qu'il a déroulées comme les grains d'un chapelet.

N'insistons pas sur le fait que la Synagogue ne les a jamais comprises de la sorte. Le P. Didon nous répondrait qu'elle n'a pas voix au chapitre. Pourtant, pages XLV et XLVI, il s'élève avec quelque vivacité contre la témérité de ceux qui séparent un livre sacré de la société à laquelle il appartient et qui prétendent le comprendre autrement que la tradition qui en est la gardienne. Est-ce que, lorsqu'il s'agit des prophètes d'Israël, la Synagogue n'aurait pas, en vertu de ce principe, le droit de réclamer la justesse *a priori* de ses interprétations? Et est-ce que le P. Didon lui-même s'engagerait à ne comprendre le *Coran*, le *Tripithâka*, ou les *Védas* ou le *Zend Avesta* que dans le sens où les comprennent les sociétés religieuses auxquelles appartiennent ces livres sacrés?

Mais laissons de côté ce paralogisme enfantin qui se réfute tout seul, et insistons plutôt sur l'étonnant aplomb avec lequel le P. Didon ose dérouler une pareille argumentation quand il devrait savoir que la preuve traditionnelle tirée des prophéties a été radicalement mise à néant par la critique moderne et qu'il faudrait tout un long travail de reconstitution pour lui rendre une valeur quelconque.

Je ne viens pas décider si ce travail est possible ou non. Je ne dis pas que la réduction de toutes ces prétendues prédictions à un sens historique, naturel, n'ayant plus rien de miraculeux, est, sur tous les points, à l'abri de toute objection, quand même mon opinion sur ce point est très arrêtée. Mais je demande au nouvel historien de la vie de Jésus s'il ignore donc l'existence des travaux sérieux, nombreux, approfondis, consacrés par les premiers hébraïsants de notre siècle aux livres de l'Ancien Testament, par des hommes qui, pour la plupart, professaient pour le christianisme les plus sincères sympathies, à cent lieues de la

Digitized by Google

frivolité voltairienne comme des partis pris de l'athéisme, et qui n'ont pas laissé debout une seule des prédictions qu'il cite avec tant de juvénile confiance. Ils ont reconnu que chacun de ces passages remis à sa place, dans son contexte, interprété comme l'exigent les circonstances des temps et des lieux de sa rédaction, perdait toute espèce de caractère surnaturel, devenait soit une allusion, soit une espérance, soit une description, soit une figure poétique, qu'on n'avait pas le droit d'arracher à son milieu naturel pour en faire un oracle à l'échéance de six ou sept siècles après son émission. Il est faux qu'Ésaïe ait prédit qu'une vierge deviendrait mère sans cesser d'être vierge; il est faux que le serviteur de Dieu, dont il parle, et qui est un être collectif, soit le Messie personnel de la croyance chrétienne; il est faux que ses souffrances et sa mort soient, dans le texte prophétique, les souffrances et la mort de Jésus; il est faux que les trente pièces d'argent dont parle un des Zacharies visent d'avance le salaire que reçut Judas pour prix de sa trahison, et si plus d'un prophète a prévu la destruction de Jérusalem et du Temple (ce qui, dans les conjonctures où ils se trouvaient avant la captivité, n'était que trop facile à prévoir), il est faux qu'aucun d'eux ait songé à une seconde destruction qui serait la punition de l'incrédulité du peuple juif vis-à-vis de Jésus-Christ.

Les savants dont je parle sont-ils des « orgueilleux »? Je n'ai jamais vu le moindre symptôme de cet orgueil prétendu, mais que nous importe au fond s'ils ont dit vrai? Nous ne nous permettrions pas de taxer le Révérend Père d'une légèreté impardonnable quand il discute des questions aussi sérieuses. Pourtant il nous en donnerait parfois le droit quand nous le voyons s'embarquer avec tant d'assurance sur un esquif dont il n'a pas même remarqué les trous effrayants. Je ne parle pas de certains *lapsus* échappés à sa plume trop rapide, comme, par exemple, page LVIII, où il attribue à *Esaïe*, II, 12, un passage remarquable qui se lit *Joel*, III, 1. Ce qui est plus grave, c'est le sans-façon avec lequel il se permet de traduire certains passages pour les mieux rapprocher de sa thèse favorite. Je n'en citerai qu'un échantillon, mais il est typique.

Digitized by Google

Parmi les prédictions alléguées par lui, l'une de celles qui seraient de nature à frapper le plus fortement les lecteurs étrangers aux études bibliques, consiste dans la reproduction du passage, *Daniel*, IX, 26-27; et voici comment le P. Didon nous le traduit, page LXIV : « Le Christ sera mis à mort, et le peuple qui l'aura renié ne sera plus son peuple. Un autre peuple, dépendant d'un chef qui doit venir, détruira la ville et le sanctuaire. » Un lecteur non préparé pensera évidemment que cette prédiction concerne la mort de Jésus et la destruction survenue, quelque quarante ans après, de Jérusalem et du Temple, lors du siège dirigé par Titus. Et il s'écriera : O miracle de prescience!

Voici maintenant la traduction exacte du même passage : « Depuis qu'a été prononcée la parole de ramener (les Juifs) et de rebâtir Jérusalem jusqu'à un Oint, un prince, il y aura sept semaines; et pendant soixante-deux semaines, ils seront ramenés (les Juifs) et (la ville) sera rebâtie, place et enceinte; mais au milieu des tribulations des temps. Et après les soixante-deux semaines, un Oint (ou un Christ) sera exterminé, et personne ne sera pour lui (= ne prendra son parti ou ne lui succédera, — le texte ici est obscur). Et, quant à la ville et au sanctuaire, le peuple d'un prince qui viendra les ravagera... »

Pour comprendre cet oracle énigmatique, il faut savoir que les « semaines » en question sont « des semaines d'années », des périodes de sept ans, et qu'elles se substituent aux 70 ans que Jérémie, en nombre rond, avait assignés comme durée à la captivité de Babylone. L'auteur de l'apocalypse connue sous le nom de Daniel veut dire qu'au bout de soixante-deux semaines d'années soit 434 ans, un Oint, c'est-à-dire un prêtre, sera exterminé, tandis qu'un autre Oint, cette fois un prince, avait figuré à la tête de ceux qui étaient revenus en Judée pour rebâtir Jérusalem. Il n'est pas difficile de deviner à qui l'écrivain fait allusion. L'Oint-prince, c'est Zorobabel, le directeur du retour de Babylone. L'Oint exterminé, c'est le grand prêtre Onias qui fut destitué par le roi Antiochus, en 174, et tué quelques années après. C'est un de ces détails, parmi tant d'autres, qui ont élevé à la hauteur d'une certitude la supposition que le livre de Daniel a été écrit sous le

Digitized by Google

règne d'Antiochus Épiphane. Mais, quoi qu'il en soit, où voit-on dans ce passage une prédiction quelconque « du Christ », de sa mort et du moment où Jésus vivrait? Qui autorise le Père Didon à parlerd'une « destruction » de la ville et du Temple, là où il n'est question que d'un « ravage », corruption, souillure, profanation, mais non pas « destruction »? Pourquoi se permet-il de traduire « le Christ » quand il n'est parlé que d'« un Christ » ou « un Oint », car les deux mots sont de sens identique et s'appliquent également aux princes de la maison royale, aux prêtres et même aux prophètes?

Voilà pourtant ce qu'une idée préconçue fait de ce respect scrupuleux de la vérité auquel certainement prétend le P. Didon et dont nous ne lui contestons pas le désir, mais dont nous lui refusons catégoriquement la capacité. On peut juger par ce qui précède de la valeur réelle des trompe-l'œil qu'il présente avec tant d'assurance sous le nom de prophéties miraculeuses. Nous ne mettons pas en doute sa sincérité, nous ne voulons pas l'accuser de légèreté, mais nous lui imputons une de ces cécités à demi-volontaires qui proviennent de l'asservissement préalable de l'intelligence à une autorité dictatoriale. On peut, après cette inféodation, être ou devenir grand orateur et grand écrivain, mais il ne faut pas se mêler de critique religieuse, et, à ceux qui trouveraient ce jugement trop sévère, nous nous bornerions à présenter ces lignes vraiment renversantes que nous lisons, page LXVII; « Toute la Bible est messianique... Les plus grands docteurs parmi les Juifs, les targumistes du Ier et du IIe siècle, les Onkelos, les Jonathan, les Akiba, n'ont jamais hésité à interpréter ainsi le livre sacré. Les passages que nous avons cités ne faisaient aucun doute pour eux, et ils les entendaient comme nous ! ! »

Après un pareil défi à l'évidence, on peut, comme on dit vulgairement, tirer l'échelle.

V

On nous permettra donc de ne pas entrer bien avant dans l'examen d'un livre à prétention critique et dont l'auteur se ré-

Digitized by Google

vèle si complètement étranger aux rudiments de la science qu'il voudrait invoquer. Sur un seul point, nous le voyons faire preuve d'une certaine indépendance d'esprit et de quelques recherches techniques, C'est dans sa dissertation sur le moment le plus probable où Jésus naquit. D'accord avec plus d'un spécialiste moderne, et bien que ses motifs ne soient pas tous d'égale valeur, le P. Didon arrive à la conclusion qu'il faudrait antidater l'ère vulgaire de trois ou quatre années. Seulement il ne parvient à concilier le témoignage de *Matthieu*, II, 7, d'après lequel Jésus serait né vers la fin du règne d'Hérode le Grand, avec celui de *Luc*, II, 1, d'après lequel cette naissance aurait eu lieu lors du recensement ordonné par Auguste sous le proconsulat de Quirinus en Syrie, par conséquent lorsque la Judée était devenue province romaine, qu'au moyen de suppositions très peu vraisemblables. Mais il est un autre point sur lequel le P. Didon a déployé toute la sagacité et toute la subtilité dont il est capable, et où il a été aussi malheureux que laborieux.

On a remarqué depuis longtemps l'espèce de contradiction qui caractérise les récits de Matthieu et de Luc sur la naissance et la famille de Jésus. Tous deux s'accordent sur le fait en lui-même de la conception miraculeuse du fils de Marie et sur sa naissance à Bethléhem. Ce devait être un point de croyance déjà fixé à l'époque où ces deux évangiles furent rédigés, du moins dans la partie de l'Église chrétienne à laquelle appartenaient leurs rédacteurs. Sur presque tout le reste, ils diffèrent tellement que les « harmonistes » se sont donné toutes les peines possibles pour fondre les deux récits en un seul sans faire violence aux textes, et n'y sont jamais parvenus. Tous deux sont aussi d'avis que Jésus est un descendant direct du roi David. C'était une question qui avait une grande importance aux yeux des Juifs, bien que Jésus lui-même se soit exprimé (*Marc*, XII, 35-37; *Matth.*, XXII, 41-46; *Luc*, XX, 41-43) de telle sorte qu'on a le droit de douter qu'il partageât cette idée. Mais n'importe. Ce qui est extrêmement curieux, c'est que les deux évangélistes déroulent, chacun de son côté, la généalogie davidique de Jésus, et qu'au lieu de la faire aboutir à Marie sa mère, ils désignent son époux

Digitized by Google

Joseph comme le dernier membre de cette lignée royale. Et pourtant ils ont enregistré une tradition d'après laquelle Joseph n'était pour rien dans la naissance de l'enfant-Messie! Pourquoi donc s'être donné la peine de montrer que Joseph descend de David? On est, dans la critique indépendante, assez généralement d'accord pour penser que, lorsque les deux évangiles furent écrits (Marc et Jean ne disent rien de la naissance du Christ), le souvenir précis des circonstances qui avaient entouré son berceau et son enfance était perdu, que la légende pieuse, dirigée par un dogmatisme commençant, en avait pris la place, qu'il s'était formé çà et là dans les communautés judéo-chrétiennes de Palestine des récits naïfs, poétiques, associés à des efforts pour reconstituer jusqu'à David, et même au delà, cette généalogie davidique à laquelle on attachait tant de prix, et qu'enfin les deux évangélistes, recueillant, chacun de son côté, le dépôt flottant de deux courants légendaires parallèles, mais différents, l'avaient enregistré pour ne rien négliger de ce qui pouvait satisfaire la curiosité légitime de leurs lecteurs. Je n'entends ici ni approuver ni combattre cette solution de la difficulté, je me borne à l'exposer. Il était d'avance évident que le P. Didon ne l'accepterait pas. Il n'est pas plus sensible aux divergences du récit de Matthieu et du récit de Luc qu'aux différences allant jusqu'à la contradiction qui séparent des synoptiques l'évangile de Jean. Cela encore ne saurait nous surprendre. Mais son attention est fortement éveillée par le fait que pourtant si Jésus n'est humainement fils que de Marie, la généalogie davidique aboutissant à Joseph ne prouve plus rien du tout pour sa messianité, et par cet autre fait que, dans les deux évangiles, Joseph se rattache à David par des ascendants qui ne sont nullement les mêmes. D'après Matthieu, Jésus descend de David par Salomon et les rois de Juda ses successeurs; d'après Luc, il en descend par Nathan, autre fils de David. Dans le premier évangile, le père de Joseph se nomme Jacob, et dans le troisième il se nomme Héli, et la divergence continue tout le long des deux arbres généalogiques, sauf sur un ou deux noms qui sont communs. On a cru pouvoir déduire de cette étrange diversité qu'au fond ces deux généalogies

Digitized by Google

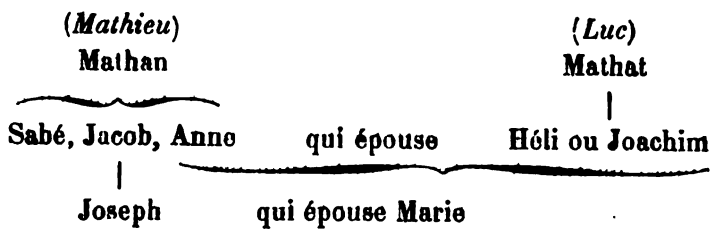
n'étaient bien sûrement fixées ni l'une ni l'autre; que, dans la ferme persuasion où l'on était que Jésus était le Messie, et qu'étant le Messie il devait descendre de David, on avait procédé avec un peu de complaisance pour établir cette filiation. La première idée qui était venue aux pieux chercheurs avait été de rattacher Joseph, père de Jésus, à la grande lignée royale qui comptait des noms illustres, révérés, comme Asa, Josaphat, Ezéchias et Josias; c'est la généalogie de Matthieu. Puis, à la réflexion, il sembla peu convenable que beaucoup d'ancêtres directs du Messie, à commencer par le roi Salomon lui-même, à continuer par Roboam son fils, Achaz, Manassé, Jechonias, et autres rois descendant de David, eussent donné tant d'exemples scandaleux. Comment! L'union adultère de David et de Bathséba, mère de Salomon, aurait été l'un des actes préparatoires au salut du monde! On préféra donc dresser une autre généalogie en partant de Nathan, fils aussi de David, et dont la descendance beaucoup plus obscure ne prêtait pas à une pareille objection. Mais ce ne sont pas non plus là des explications qui puissent plaire au P. Didon, et alors on ne se fait pas d'idée de toutes les subtilités, de toutes les rubriques, de toutes les hypothèses qu'il inflige à son cerveau et au nôtre pour arriver à ceci, que Joseph et Marie descendent tous les deux du roi David. Invoquant les légendes sans aucun fondement historique qui ont donné à Marie une mère qui s'appelait Anne, et un père qui s'appelait Joachim ou Héli, il fait d'Anne la sœur de Joseph et l'épouse d'Héli qui doit être aussi Joachim. Je demande pardon à mes lecteurs de l'amphigouri que je résume aussi clairement que je peux, et, pour les aider, je reproduis la fin du petit tableau dû à l'ingéniosité du Père Didon.

(*Mathieu*)		(*Luc*)
Jacob		Mathias
Joseph, Anne	qui épouse	Héli
qui épouse Marie		

Ici Joseph devient donc le mari de sa nièce et nous devons savoir gré à l'imagination du P. Didon de n'avoir pas désigné l'au-

Digitized by Google

torité qui accorda la dispense. Mais, comme s'il n'était pas trop confiant lui-même dans la validité de ce petit arrangement, il nous en présente au choix un autre, en vertu duquel Anne, mère de Marie, était une tante de Joseph et tout de même l'épouse d'Héli, de sorte que cette fois Joseph aurait épousé sa cousine germaine. Les choses se présenteraient alors sous cette forme :



On voit bien, et de son point de vue nous ne saurions l'en blâmer, que ce qui préoccupe le P. Didon, c'est surtout de prouver la descendance davidique de Marie sur les ascendants de laquelle les évangiles ne soufflent pas un traître mot. Pourtant, à moins de les démentir carrément, il faut bien que Joseph aussi soit descendant du glorieux roi. De là, ces tours de force, ces prestidigitations avec les noms propres, au point qu'à la fin on se frotte les yeux qui n'y voient plus que du feu.

Mais, à quoi bon, je vous en prie, toutes ces combinaisons entortillées? Elles sont rendues d'avance inutiles par les textes mêmes, qui ne s'occupent absolument que des ascendants de Joseph, qui se seraient évidemment occupés aussi de ceux de Marie, si leurs écrivains y avaient ajouté la même importance qu'un éloquent frère prêcheur du XIXe siècle, mais qui n'en ont rien fait, parce qu'à leurs yeux la seule descendance davidique essentielle à fixer était celle de Joseph. Celle-là une fois fixée, le reste était sans intérêt. C'était comme fils de son père, et non comme fils de sa mère qu'on héritait des droits à la possession en Israel (le lévirat lui-même reposait sur ce principe). Consultez les deux textes, et vous verrez que, dans Matthieu comme dans Luc, dans Luc comme dans Matthieu, c'est Joseph, et nul autre, qui fait que Jésus descend de David. Si par là les deux évangélistes sont en désaccord entre eux

Digitized by Google

en présentant chacun une généalogie différente, et avec eux-mêmes en racontant d'autres choses qui réduisent à zéro la paternité de Joseph, c'est une autre question, mais qui ne change rien au fait patent que les deux généalogies aboutissent à Joseph et n'aboutissent qu'à lui.

On s'aperçoit vite, en lisant le P. Didon, que son savoir théologique, même en dehors des questions d'éxégèse, est très borné. Il ignore l'histoire du dogme chrétien aussi bien que celle d'Israël. Il croit que les Ebionites et les Nazaréens sont des sectes qui se sont séparées de l'Église constituée avant eux, comme s'il n'était pas démontré qu'ils perpétuèrent assez longtemps et par attachement obstiné à la tradition le type primitif de la première chrétienté. Le conflit des premiers temps entre les judéo-chrétiens de Pierre et les universalistes conséquents de Paul, conflit qui doit trouver son explication dans les précédents posés par Jésus lui-même, n'est ni reconnu dans sa gravité ni préparé par le récit historique. Il semblerait, à lire le P. Didon, que le dogme de la Trinité a plus de dix-huit siècles d'existence. Nous lisons (II, p. 302) cette phrase inconcevable sous la plume d'un docteur « bien instruit dans le royaume de Dieu » : « Être reconnu comme le Fils de Dieu, égal du Père, c'était la plus grande gloire, la seule que Jésus avait cherchée au milieu des hommes ». Comparez *Philipp.*, II, 5-9, et même selon l'évangile de Jean une pareille assertion est absolument contraire à l'histoire. La crédulité du Révérend Père en fait de miracles est illimitée. Il croit ferme aux possessions démoniaques. L'entrée d'une légion de démons dans le corps des pourceaux de Gadara lui paraît toute simple. Le poisson qui contenait dans ses entrailles une pièce de monnaie, et qui fut pêché par Pierre, juste à point nommé pour que le Maître et lui acquittassent un impôt qu'on leur réclamait, n'a rien qui le déconcerte (pp. 382 et 472). La manière dont il comprend le ministère de Jean-Baptiste et surtout son message à Jésus (*Matth.* XI) est un démenti flagrant au texte lui-même (comp., XI, 11). Si les exorcistes juifs remportaient, eux aussi, des succès réjouissants, cela doit tenir « à la complaisance » des mauvais esprits (p. 296). Une des questions qui préoccupe le plus les commentateurs du Nouveau

Digitized by Google

Testament, savoir la proximité de la fin du monde actuel et du retour du Christ, telle qu'elle est enseignée dans tous les livres du recueil sacré, est à peine comprise et elle est éludée prestement en quelques lignes qui sont tout le contraire d'une solution (comp. p. 224). Rien sur l'identité de l'union que Jésus désire entre ses disciples, lui-même et Dieu, et de l'union qu'il déclare exister entre lui et le Père. C'est pourtant un des traits les plus saillants de l'enseignement johannique. Dans l'histoire de la Passion, nous voyons figurer l'épisode légendaire de sainte Véronique, dont les évangiles ne savent rien, et dont les origines très suspectes semblent également inconnues de notre historien. En revanche, l'hypothèse des visions, comme explication des scènesde la résurrection, est très malmenée, comme si la vision ne pouvait jamais être, dans certains milieux et certaines conditions d'esprit, l'enveloppe ou la forme d'idées très élevées et très pures. Nous lisons (p. 365) : « La mort est la conséquence logique, fatale, inexorable, du péché. Si le péché n'a point souillé un être, il est juste qu'il échappe à la mort. » Mais alors, l'animal qui ne pêche point ne devrait pas mourir, ni les saints non plus. Et si la mort, comme cela paraît assez vraisemblable, est la conséquence de l'organisation physique des êtres animés, comment l'homme, même sans péché, en serait-il exempt, puisque, par son corps, il vit de la vie animale?

Encore une fois, nous nous refusons à discuter toutes ces questions au fond. Nous entendons seulement protester contre cette façon cavalière qui consiste à se tirer d'embarras en lançant à la tête du lecteur ahuri ces apophtegmes tranchants qui soulèvent immédiatement des objections plus graves encore que la difficulté dont on veut se tirer. Nous en dirons autant de ces petites habiletés que l'on croit si décisives quand il s'agit de concilier des récits dont les détails se contredisent. L'histoire, rationnellement étudiée, n'attachera guère d'importance au fait que, dans un évangile, Jésus a guéri un aveugle en entrant à Jéricho, tandis que, dans un autre, ce fut en sortant et que, d'après un troisième, il en guérit deux ; ou bien que, d'après l'un, il y avait deux démoniaques furieux à Gadara et que, d'après l'autre, il n'y en

Digitized by Google

avait qu'un. Qu'importent ces adiaphora, quand il ressort de toutes les analogies des récits comparés entre eux qu'il s'agit clairement d'un seul et même épisode, dont quelques particularités ont pu se modifier avec le temps et selon les représentations que s'en faisaient les narrateurs intermédiaires? Mais, pour envisager ainsi les choses, il faut se résigner à voir dans les évangiles, du moins dans les trois premiers, des écrits de seconde et troisième main, comme la comparaison attentive de leurs textes le démontre, et non plus, comme le Père Didon aime à s'en flatter, des livres rédigés d'un bout à l'autre par des témoins immédiats des faits racontés, ou du moins garantis par eux. Il en est donc réduit à ces procédés enfantins de la vieille harmonistique. Il faut admettre que Jésus a guéri des aveugles en entrant à Jéricho, puis en sortant de cette ville; que deux aveugles furent l'objet de sa compassion sur un point, ou que sur les deux un seul fut remarqué par une partie des assistants, et, chose bizarre, que les circonstances, les paroles échangées, les dispositions de la foule furent identiquement les mêmes[1]. Il faut supposer aussi qu'à Gadara il y avait bien deux démoniaques furieux, mais qu'il y en avait un plus furieux que l'autre et qui monopolisa l'attention de beaucoup de spectateurs[2], ce qui explique pourquoi Marc et Luc n'en connaissent qu'un, tandis que Matthieu en connaît deux. Faisons trêve. Ce ne sont là que des enfantillages imaginés pour défendre à tout prix l'inspiration surnaturelle des textes canoniques. Il y a beau temps que la critique sérieuse les a relégués dans l'insignifiance dont ils n'auraient jamais dû sortir.

L'espace nous manquerait si nous allions énumérer les innombrables bévues que sa critique d'amateur et son parti pris ont fait commettre au Père Didon. Ce travail, du reste, serait inutile. En pareille matière, ce qui importe, ce sont les principes et la manière d'envisager les documents. Nous croyons avoir montré suffisamment que, sur ce double terrain, le Père Didon a entrepris

1) Comp. *Matth.*, xx, 29-34; *Marc*, x, 46-52; *Luc*, xviii, 35-43.
2) Comp. *Matth.*, viii, 28-34; *Marc*, v, 1-17; *Luc*, viii, 26-37.

Digitized by Google

une tâche à laquelle il n'était pas préparé, à laquelle, je le pense, le pli depuis longtemps pris par son esprit ne lui permettait pas de se préparer. Je suis persuadé que, si cette critique de sa critique lui tombe sous les yeux, elle n'effleurera pas même la confiance un peu béate qu'il professe dans l'excellence de sa méthode historique. Mais, à mon tour, je le mets au défi d'amener à sa manière de voir un seul des hommes indépendants qui ont étudié les évangiles en s'armant des ressources mises à leur disposition par les travaux scientifiques dont la Bible a été l'objet au cours de ce siècle. Seuls, les incompétents pourront se laisser prendre à ce ton d'assurance imperturbable et d'autorité cassante qui règne d'un bout à l'autre de ces deux volumes. Y a-t-il de notre part beaucoup d'orgueil et de superbe à persister dans notre manière de voir, après avoir lu cette réfutation qui nous paraît si défectueuse? J'espère que non. Il serait bien étrange que la modestie et l'humilité consistassent à approuver ce qui paraît faux. Je me borne, en terminant, à soumettre aux méditations de l'éminent prédicateur, dont j'aurais voulu pouvoir dire plus de bien, cette réflexion que je me faisais tout en lisant son gros ouvrage: Jésus aurait-il trouvé un seul disciple parmi ses compatriotes, si tous avaient été imbus des principes qui l'ont guidé, lui, Père Didon, dans la confection de son livre? Après tout, les Scribes et les Pharisiens étaient assis sur la chaire de Moïse; ils avaient pour eux l'autorité traditionnelle, le sens reconnu des Écritures, l'antiquité au moins apparente de leurs doctrines, le prestige du sacerdoce ininterrompu, la grande voix populaire, la superstition et la scolastique. Il fallait secouer le joug de toutes ces puissances pour adhérer à Jésus-Christ. Ce qui veut dire que si le P. Didon avait été compatriote et contemporain de Jésus, il n'eût pu devenir son disciple, qu'à la condition de rompre avec tous les principes qui l'ont guidé comme historien.

Albert Réville.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Ernest Renan. — *Histoire du peuple d'Israël*, t. III. — Paris, Calmann-Lévy; in-8 de xii et 527 p.

Le troisième volume de l'*Histoire du peuple d'Israël* de M. Renan va de la destruction du royaume d'Israël au retour de la captivité de Babylone. Il embrasse la période capitale de l'histoire religieuse et littéraire des Israélites, celle qui nous est le mieux connue, parce que la plus grande partie des documents hébraïques conservés dans la Bible en procèdent et s'y rapportent. L'histoire du royaume de Juda depuis la chute de Samarie jusqu'à la destruction de Jérusalem et celle des exilés de Juda à Babylone constituent un des éléments essentiels de l'histoire humaine. Elles offrent ainsi à l'esprit philosophique de M. Renan un sujet admirable, où il peut déployer à son aise les considérations générales sur la civilisation auxquelles il se complaît, et elles sont suffisamment documentées pour que l'imagination de l'historien ne soit pas obligée de suppléer constamment au silence des témoignages historiques.

Les deux siècles qui s'écoulent de la disparition du royaume des dix tribus au retour des exilés, sous Zorobabel, ont donné naissance à la grande littérature hébraïque, à la *Thora* et au monothéisme universaliste, humanitaire, qui est la gloire immortelle d'Israël dans l'histoire. Telles sont les trois questions capitales autour desquelles se déroule le récit de M. Renan. Les ouvriers de cette triple création religieuse sont les prophètes appuyés par le groupe des *anavim*, des piétistes, des saints, précurseurs des pharisiens et des ébionites de l'ère chrétienne. Les instruments de la transformation opérée en Juda sont les deux rois Ézéchias et Josias. Dans leur ensemble ces résultats ne sont pas nouveaux; ils ont été établis par la critique biblique protestante ou — pour mieux dire — indépendante de la tradition orthodoxe. Mais je ne pense pas qu'ils aient jamais été exposés dans une description plus vivante, plus plastique, et par conséquent plus propre à faire comprendre aux lecteurs modernes ces situations antiques qu'il est si difficile de se représenter à moins d'une longue initiation. Et que d'aperçus originaux, que de solutions ingénieuses des détails sujets à controverse, grâce à cette merveilleuse connaissance générale de l'Orient que les exégètes de l'Ancien Testament devraient tous posséder et qui manque à la plupart d'entre eux, trop étroitement parqués dans l'étude des écrits bibliques!

Digitized by Google

Dans les problèmes de critique littéraire, M. Renan prend nettement position. Le règne d'Ézéchias est pour lui l'époque classique de la littérature hébraïque. Les anciens textes du Nord, notamment le *Iasar* ou Livre des guerres de Jahvé, sont mis en œuvre par des écrivains de Juda. De là les livres des *Juges*, de *Samuel*, des *Rois*, retouchés sans doute plus tard, corrigés, étriqués ou amplifiés, mais dont l'origine remonte aux « hommes d'Ézéchias ». Ce sont eux aussi qui compilent un recueil de proverbes et qui, probablement, composent les vies de prophètes intimement liées à l'histoire des rois. La philosophie religieuse produit le livre de *Job*. Enfin le piétisme des *anavim* donne naissance au psaume, « la création littéraire la plus belle peut-être, et certainement la plus féconde du génie d'Israël ». Sous Josias l'activité littéraire continue, mais avec des symptômes de décadence. Si Isaïe a été la grande figure de la littérature classique, dans son premier épanouissement, Jérémie est le personnage central de la seconde phase. « Très inférieur à son devancier par le talent, il le surpassa par le sérieux tragique et l'obstination terrible. Il fut le premier saint, dans l'acception étroite du mot » (p. 153). Avec Jérémie, le prophétisme se rapproche du sacerdoce; les *anavim* se groupent de plus en plus autour du temple de Jérusalem et fixent les recueils de leurs prescriptions, leur code, la *Thora*. C'est dans le groupe des *anavim* déportés à Babylone que l'activité prophétique et la constitution d'une société idéale de saints, de pieux adorateurs de Jahvé, s'achèvent avec Ézéchiel et le second Isaïe.

Que, sur telle ou telle question de détail, la critique biblique de M. Renan puisse être contestée, cela va de soi. Mais sa conception générale me paraît absolument juste et beaucoup plus historique, avec ses vives couleurs, que les dissertations et les analyses desséchées de nombreux savants qui éparpillent sur un grand nombre de siècles, avant et après l'exil, la rédaction des principaux livres de la Bible. Le retour de l'exil et la constitution du judaïsme post-exilien sont tout à fait inexplicables et comme suspendus en l'air, si l'on n'admet pas l'existence antérieure d'une littérature et d'une législation qui aient fourni le noyau résistant autour duquel le judaïsme s'est formé. Cette concentration des écrits bibliques dans un espace de deux cents ans, fait aussi disparaître l'objection grave que suscitent tous les systèmes d'après lesquels la littérature hébraïque aurait produit pendant cinq ou six siècles, du IXe au IIIe, une série d'œuvres dont la langue ne présenterait pas de modifications profondes. M. Renan ne discute même pas l'hypothèse de MM. Havet et Vernes qui font de la littérature prophétique une œuvre presque tout entière pseudépigraphique ; il a un sentiment littéraire trop vif pour sortir du temps et du milieu auxquels se rapportent ces écrits si vivants et tout pleins d'actualités.

La *Thora*, elle aussi, a été constituée, sauf modifications de détails nombreuses, pendant la période classique de l'activité religieuse d'Israël. Les idées de M. Renan à ce sujet sont fort bien résumées dans le passage suivant : « Les trois degrés de la législation religieuse chez les Hébreux se distinguent ainsi fort nettement : un premier âge, caractérisé par un génie grandiose, s'expri-

Digitized by Google

mant en formules simples que le monde entier a pu adopter (c'est l'âge des prophètes anciens, du *Livre de l'alliance*, du *Décalogue*); un second âge, empreint d'une moralité sévère et touchante, gâtée par un piétisme fanatique très intense (c'est l'âge du *Deutéronome* et de Jérémie); un troisième âge, sacerdotal, étroit, utopique, plein de chimères et d'impossibilités (c'est l'âge d'Ézéchiel et du *Lévitique*). Comme toutes les grandes choses, la *Thora* juive est anonyme; pas au point, cependant, que, derrière ce texte, devenu sacré au plus haut degré, ne se dessinent trois ou quatre grandes figures, Élie (tout légendaire), Isaïe, Jérémie, Ézéchiel » (p. 432-3).

Ces conclusions doivent, d'ailleurs, être tempérées par deux observations fort justes. D'une part, les mesures de la *Thora* sont conçues pour un État de proportions très réduites et, souvent même, pour une société idéale de saints plutôt que pour une nation; elles ont toujours eu un certain caractère théorique; elles n'ont jamais été appliquées strictement à la vie nationale. D'autre part, elles n'ont jamais eu un caractère définitif. Depuis que la *Thora* a pris naisssance, la refonte de la Loi a été la perpétuelle préoccupation des esprits actifs en Israël. C'est pour cette raison même que, sans briser le cadre de l'évolution historique telle que la conçoit M. Renan, on peut admettre que la part du judaïsme post-exilien dans la rédaction du code sacerdotal et même du *Deutéronome* a été plus considérable qu'il ne le donne à entendre. La Loi religieuse d'Israel a été, ce nous semble, ébauchée en toutes sortes de recueils de prescriptions antérieurs au VIIe siècle (ce que M. Renan admet parfaitement) et elle a été reprise en sous-œuvre pendant des siècles, jusqu'au jour où les commentaires de la Loi sont devenus eux-mêmes le texte des modifications nouvelles provoquées par l'argutie des rabbins et les inspirations toujours changeantes des conditions sociales qui les régissent. Le rabbinisme talmudique est la suprême manifestation de l'esprit d'Israël en pareille matière; mais la tendance qui s'y épanouit remonte haut dans le passé. M. Renan nous semble donc dire vrai quand il affirme (p. 67) que les hypothèses modernes sur la composition du *Pentateuque*, loin d'être trop compliquées, ne le sont pas assez, — et plus encore quand il condamne ceux qui veulent retrouver en détail les retouches, les repentirs, les caprices de kalam des scribes sacrés. « La critique méconnaît son rôle quand elle veut porter dans ces questions une trop grande précision de détail » (p. 430). De grâce, que l'on cesse de dépecer chaque verset en fractions appartenant à deux ou trois sources différentes. Ce sont là des chinoiseries exégétiques, bonnes tout au plus à faire illusion aux badauds.

Mais, plus que les écrits des prophètes, plus que la *Thora*, c'est le monothéisme universaliste qui est la gloire de l'œuvre religieuse accomplie par les jahvéistes de Juda. M. Renan le fait admirablement ressortir dans l'hommage qu'il rend au grand anonyme que nous appelons le second Isaïe. Une contradiction interne, néanmoins, compromet ce monothéisme, d'ailleurs si remarquablement élevé et moral. Le dieu unique, — *Dieu* tout court, — c'est l'ancien Jahvé, l'ancien dieu protecteur d'Israël, qui, du milieu de tous les autres dieux,

Digitized by Google

avait fait alliance avec son peuple israélite. En devenant absolu, au point de vue philosophique, Jahvé n'en est pas moins relatif et particulariste dans ses rapports avec le peuple juif. Il a gardé sa tradition et cette tradition ne convient plus à sa nature présente. C'est ici, ce me semble, qu'éclate l'erreur fondamentale de la conception que se fait M. Renan du développement religieux d'Israël. Dieu, tel que le conçoivent les grands prophètes, n'a rien de commun avec l'Elohim monothéiste primitif imputé par M. Renan aux ancêtres des Israélites (voir p. 25). Il sort directement du Jahvé particulariste que les enfants d'Israël ont considéré comme leur dieu depuis qu'ils ont une histoire. Dieu, tel que le prêchent les prophètes de l'exil, n'est pas une réaction de l'ancien Elohim contre Jahvé, car il conserve de Jahvé justement ce qui en fait le caractère distinctif et la valeur pour les Israélites. Ceux-ci sont allés du concret à l'abstrait, mais leur abstraction même a conservé une face concrète, et, pour la masse des fidèles, c'est cette dernière seule qui est demeurée sensible. En glorifiant le Dieu de l'univers, le Juif n'a pas cessé d'exalter son dieu.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter les réflexions morales et les considérations générales que M. Renan sème à profusion à travers son récit et qui lui donnent un si haut intérêt pour les lecteurs même les plus étrangers à l'histoire d'Israël. Je ne puis m'empêcher, cependant, de constater une certaine contradiction dans l'ensemble des jugements portés sur les prophètes. D'une part, l'auteur les traite constamment de fanatiques, exaltés, utopistes et, pour tout dire en un mot, de fous ; d'autre part, il est amené à chaque instant à reconnaître, non seulement que l'œuvre de ces fous est une des plus précieuses contributions à la civilisation générale, mais encore que dans les conjonctures politiques si difficiles où se débattait le royaume de Juda, c'étaient eux le plus souvent qui voyaient juste et qui donnaient les bons conseils. Alors pourquoi les taxer de folie ? Les prédicateurs, à l'exemple de saint Paul, affectionnent, il est vrai, de parler de la folie de la croix pour désigner la plus haute sagesse. L'historien doit-il imiter en cela le prédicateur ? Il semble plutôt que cette contradiction des jugements portés sur les prophètes se rattache à l'idée, mainte fois exprimée par M. Renan, que ce qui arrive en ce monde est « le résultat d'un effort aveugle tendant en somme vers le bien ». S'il en est ainsi, j'avoue ne pas plus comprendre l'idée générale que son application particulière. D'un ensemble de forces aveugles il ne peut sortir que des résultats sans aucune valeur morale. Pourquoi refuser à la cause les caractères que l'on reconnaît dans l'œuvre qu'elle produit ?

M. Renan nous annonce, pour un avenir prochain, le quatrième et dernier volume de son *Histoire du peuple d'Israël*. Il aura, ainsi, rejoint le point de départ de son *Histoire des origines du Christianisme* et achevé le monument le plus considérable de la science des religions en France pendant le XIXe siècle. Heureux l'homme auquel il est donné d'achever une pareille œuvre !

N..

Digitized by Google

EDOUARD REUSS. — *Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments.* 2te vermehrte und verbesserte Ausgabe. — 1 vol. in-8° de p. XX et 780. Brunswick, Schwetschke, 1890.

M. Reuss vient de publier la seconde édition de son *Histoire des livres de l'Ancien Testament*; la première édition date de 1881. L'auteur nous avertit dans la préface (p. XIII), qu'il a peu modifié son ouvrage : les changements se réduisent à de nouvelles notices bibliographiques et à la correction des fautes d'impression. Comme il le prévoit en s'adressant à ses lecteurs, les anciennes coquilles, en disparaissant, ont fait place à de nouvelles; nous en avons en effet constaté plusieurs dans les additions bibliographiques. En dépit de la modestie de l'auteur, dans ses déclarations préliminaires, l'œuvre a bien été « augmentée et améliorée ». M. Reuss, livrant au public le résultat des études d'une vie entièrement consacrée aux recherches scientifiques, n'avait point à changer de point de vue; la voie qu'il a ouverte, il y a longtemps déjà, est toujours la voie droite et sûre.

L'ouvrage de M. Reuss est conçu d'après un plan très méthodique. Après avoir traité, dans l'introduction, de plusieurs questions générales se rattachant à son sujet (méthode, sources, chronologie, etc.), il divise celui-ci en quatre parties : époque héroïque, époque prophétique, époque sacerdotale, époque des scribes.

Le premier livre roule essentiellement sur l'histoire d'Israël depuis ses origines jusqu'à l'établissement de la royauté. Dans cette période, si pauvre en productions littéraires, le cantique de Debora, cette perle du livre des *Juges*, nous donne une très haute idée de la poésie hébraïque de ces temps reculés. Le second livre commence avec David, roi d'Israël, pour finir avec la destruction de Jérusalem : la littérature hébraïque brille alors d'un très vif éclat. Mais à quelque hauteur qu'elle se soit élevée sous la monarchie, le feu dont elle a brûlé l'embrase encore, lorsque le prêtre a succédé au prince et pris la direction spirituelle et morale du peuple. C'est ce que nous voyons dans le troisième livre qui débute, au point de vue littéraire, par les *Lamentations* et se termine par *Daniel*. La dernière partie de l'ouvrage est consacrée à l'histoire de la nation israélite depuis l'ère maccabéenne jusqu'à la prise de Jérusalem en 70, période féconde, elle aussi, au point de vue littéraire, témoin le psautier, la littérature apocalyptique, les apocryphes, etc.

Comme le prouve cette courte analyse d'un long travail, riche en renseignements de tout genre, et où nous ne saurions rien signaler d'incomplet, si ce n'est parfois la bibliographie (plusieurs travaux récents ont été omis), le travail de M. Reuss dépasse de beaucoup le titre qu'il lui a donné. Ce n'est pas en effet une simple histoire des livres de l'Ancien Testament, c'est une véritable histoire d'Israël, depuis les origines jusqu'à l'an 70 après Jésus-Christ rédigée d'après les sources hébraïques et juives. Ce qui en fait le mérite essentiel, c'est que l'auteur a placé la littérature (canonique et extra-canonique) de l'Ancien

Digitized by Google

Testament dans son véritable cadre historique et chronologique; quiconque étudiera cet ouvrage aura une idée très exacte et très vraie de la littérature des Hébreux et des Juifs leurs successeurs. M. Reuss a eu raison dans le choix du plan qu'il s'est imposé : l'activité littéraire d'un peuple ne doit point être séparée de son activité politique, sociale et religieuse.

On n'attendra point de nous une critique de l'œuvre de M. Reuss : nous sommes en trop grande communauté d'idées avec l'éminent professeur pour différer de lui sur le principe, la méthode et les lignes générales. Nous nous contenterons d'attirer l'attention sur quelques points spéciaux, où notre sentiment n'est point identique à l'opinion de notre vénéré maître.

Nous n'acceptons pas, par exemple, ce jugement classique en quelque sorte que « le peuple d'Israël soit le plus important de l'antiquité » (p. 2). La Grèce ne nous paraît point avoir joué un rôle inférieur à celui de la Judée, dans l'éducation de l'humanité; si nous devons beaucoup à Israël dans le domaine religieux, la Grèce, par ses philosophes, ses penseurs et ses artistes, n'a pas moins de droits à notre reconnaissance dans le champ du spiritualisme.

M. Reuss fait descendre les Sémites des montagnes où le Tigre et l'Euphrate prennent leurs sources (p. 37). Ce point de vue, croyons-nous, sera de plus en plus abandonné, et l'on recherchera toujours davantage l'origine des Sémites du côté de l'Arabie : telle est du moins notre conviction.

L'auteur estime que le mot « Élohim » ne prouve point le polythéisme primitif des Hébreux (p. 65 et 83). Nous avons essayé de nous en convaincre, en lisant les pages que M. Baethgen a consacrées à ce sujet, dans l'ouvrage dont il a été récemment rendu compte dans cette *Revue*. Mais, quoi qu'on dise ou l'on fasse, à quelque interprétation qu'on se rattache, nul n'empêchera que la terminaison *im* ne soit la désinence du pluriel, et que cette désinence ne soit le témoin, dans l'antique Israël, d'une conception religieuse transformée plus tard et changée du tout au tout. Les subtilités de l'exégèse et de la philologie se heurtent au fait brutal.

Si M. Reuss n'a point modifié ses vues sur le Cantique (p. 230 et suiv.), question sur laquelle nous différons entièrement d'opinion avec lui, nous avons été heureux de constater qu'il maintient toujours l'antiquité de Joël (p. 257 et suiv.); nous n'avons pas modifié notre opinion sur cette thèse, que nous avons défendue, il y a plusieurs années déjà.

Nous aurions, sans doute, d'autres réserves à faire, mais peu importe au lecteur de savoir que nous ne sommes pas de l'avis de M. Reuss, sur tel ou tel point. Ce qui l'intéresse, c'est que l'ouvrage qu'on lui présente lui soit recommandé, et qu'on lui donne d'excellentes raisons pour l'engager à le lire. C'est ce que nous faisons sans aucune réserve.

EDOUARD MONTET.

Digitized by Google

KARL BUDDE. — *Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau.* — Giessen, Ricker.

M. le professeur Budde s'était engagé vis-à-vis de la librairie Mohr, de Fribourg, qui est en train de publier une excellente collection de manuels théologiques, à fournir celui de l' « Introduction à l'Ancien Testament ». Tous ceux qui connaissent sa compétence dans la matière, attendaient cette publication avec une légitime impatience. Au lieu de cela, il se contente de nous offrir le travail dont on vient de lire le titre, et il renonce, pour le moment, à faire paraître l'ouvrage plus étendu. Nous le regrettons vivement, mais nous respectons les scrupules qui lui ont dicté cette détermination. Il a préféré rompre l'engagement contracté à ce sujet que de livrer à la publicité un travail rédigé trop à la hâte et qui ne serait pas à la hauteur du but qu'il s'était proposé d'atteindre. Nous sommes heureux que, dans le volume dont nous allons donner un court aperçu, il nous ait au moins fait connaître quelques-uns des résultats auxquels il est arrivé jusqu'ici.

Le premier chapitre est intitulé : *Das Buch der Richter und der Hexateuch.* Ce n'est en grande partie que la reproduction d'un article paru en 1887 dans la *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, intitulé : *Richter und Josua.* Ce titre est évidemment plus juste que l'autre. Car notre chapitre ne traite ni de tout le livre des *Juges* ni de tout l'Hexateuque, mais simplement des textes les plus anciens sur la conquête de Canaan par les Israélites qu'on trouve au commencement du livre des *Juges*, dans le livre de *Josué* et dans un petit fragment du livre des *Nombres*.

Ce chapitre jette une vive lumière sur le fait en question. De grandes divergences ont éclaté sur ce point entre les savants. Les uns, entre autres Kuenen, ont soutenu que les Hébreux ont envahi la Palestine par le sud et non par l'est, comme le veut la tradition. Stade, qui maintient cette dernière manière de voir, prétend que l'invasion n'a pas eu lieu près de Jéricho, comme le disent les saints livres, mais près du Jabbok; qu'elle n'a pas été faite en une fois et rien que par la violence, mais par petites bandes, dont quelques-unes ont acquis à l'amiable des portions de territoire en Canaan; enfin que Josué n'a pas contribué à la conquête, puisqu'il n'est pas un personnage historique.

Budde s'est donc appliqué à recueillir avec soin les plus anciens textes bibliques qui se rapportent à ce sujet. Il les trouve principalement dans *Juges*, I, et les textes parallèles ou similaires du livre de *Josué*, qui, suivant lui, ont été puisés au document jahviste, l'une des principales sources de l'Hexateuque, comme on sait. Or, d'après les renseignements qu'ils nous fournissent, le peuple d'Israël tout entier a traversé ensemble le Jourdain pour s'emparer de la Palestine; il l'a fait près de Jéricho, en conquérant, et sous la conduite de Josué. Seulement, après la prise de cette ville-frontière et de ses environs immédiats, les Israélites ont cessé de former une seule troupe pour s'emparer de tout le pays, comme le voudrait le livre de *Josué*. Ils ont, au contraire, tiré au sort pour

Digitized by Google

savoir quel district serait à conquérir par chacune des principales tribus, et celles-ci ont marché isolément à la conquête du territoire qui leur était échu. Josué, qui avait été à la tête de tout Israel, depuis la mort de Moïse jusqu'alors, se contenta, à partir de ce moment, d'être le chef de la seule maison de Joseph, qui était la sienne et de l'aider à se rendre maître de la montagne d'Éphraïm et des plaines avoisinantes.

Bien que le document jahviste soit loin d'être en tout point une source historique pure, il nous a pourtant conservé, sur bien des faits de l'histoire d'Israël, des renseignements dignes de foi ou les renseignements qui se rapprochent le plus de la vérité. L'historien qui ne veut pas procéder par simples conjectures, devra donc prendre comme base les résultats critiques acquis par M. Budde pour se faire de la conquête de Canaan l'idée la plus juste.

Le deuxième chapitre donne une analyse du livre des *Juges*. L'auteur divise celui-ci dans ses trois parties naturelles : I, 1-II, 5 ; II, 6-XVI, 31 ; XVII-XXI. Il constate qu'un rédacteur deutéronomiste se reconnaît dans le corps du livre qui en est la partie principale et qui, en réalité, forme seul le livre des *Juges*, tandis que la première partie n'est qu'un morceau parallèle au livre de *Josué* et que la dernière est un véritable appendice. Il admet comme sources de tout le livre le document jahviste et le document élohiste, qui sont déjà à la base de l'Hexateuque.

Tout cela n'est pas nouveau. Mais la valeur de l'étude de M. Budde consiste d'abord en ceci qu'il a cherché à distinguer, avec beaucoup plus de soin qu'on ne l'a fait jusqu'ici, ce qui revient à chacune de ces sources. Puis il s'est appliqué à montrer que la matière de notre livre a passé par trois rédactions différentes. D'après lui, un premier rédacteur a combiné les principaux récits du livre, empruntés aux sources jahviste et élohiste. Un rédacteur deutéronomiste a remanié ce travail à sa façon et l'a enchâssé dans le cadre systématique qu'on remarque partout dans la seconde partie : infidélité d'Israël, suivie de châtiments de la part de Dieu, puis repentance du peuple et délivrance de la part de l'Éternel par le moyen des juges. Ce rédacteur a en outre éliminé de l'ouvrage primitif une série de morceaux qui ne cadraient pas avec son système. Enfin, un troisième rédacteur, post-exilien, a encore une fois retravaillé notre écrit. Il a réintroduit certaines parties, rejetées par son prédécesseur, comme l'histoire d'Abimélec. Il a également ajouté de nouveaux morceaux, en particulier ceux qui nous parlent des petits juges, c'est-à-dire de cette demi-douzaine de juges au sujet desquels nous n'apprenons presque rien.

Dans le troisième et dernier chapitre de son ouvrage, M. Budde soumet les livres de *Samuel* à une même analyse que le livre des *Juges* et il arrive à des résultats semblables à ceux que nous venons de constater dans le chapitre précédent. Les deux sources principales où ces livres ont été puisés, sont également, d'après lui, les documents jahviste et élohiste déjà mentionnés. Il n'a pourtant plus découvert de traces certaines du dernier à partir de la mort de

Digitized by Google

Saül. Ces deux livres auraient de même passé par la triple rédaction que nous connaissons déjà.

L'ouvrage que nous analysons contribuera certainement à mieux faire connaître le travail littéraire par lequel les trois livres dont il s'occupe, ont passé. Mais nous ne sommes pas convaincu de la vérité de toutes les thèses qu'il renferme. Nous croyons en particulier qu'il y a des réserves à faire touchant la triple rédaction identique que M. Budde veut retrouver dans tous ces livres. Il est hors de doute que les trois ont passé par une rédaction deutéronomique et qu'après cela ils ont encore subi certaines modifications. Mais, sous plusieurs rapports, le livre des *Juges* nous paraît avoir eu un autre sort que les deux livres suivants, et le professeur strasbourgeois se laisse, à notre avis, entraîner un peu trop par l'esprit de symétrie, en prétendant que les trois ont passé par les mêmes manipulations.

Ainsi, il est évident que le livre des *Juges* a été soumis à un remaniement beaucoup plus profond que ceux de *Samuel*. Dans ceux-ci on ne trouve non plus aucune trace de la systématisation si frappante qui caractérise la partie principale de celui-là. Les trois derniers chapitres du premier ont encore leur type spécial, ils ont subi une rédaction post-exilienne prononcée de la part d'un rédacteur sacerdotal. Dans tout le reste du livre, on ne retrouve pas une seule trace de la même influence. Dans les deux livres de *Samuel*, on ne découvre pas davantage un seul morceau remanié aussi profondément de ce même point de vue post-exilien et sacerdotal. On n'y rencontre que des fragments isolés de ce genre, comme I *Samuel*, VI, 15ᵃ et II *Samuel*, XV, 24, mais qui sont de pures interpolations. Nous arrivons donc à la conclusion que, malgré la grande valeur de l'ouvrage de M. Budde, il ne rend pas ou pas suffisamment compte de plusieurs phénomènes littéraires importants qu'on peut observer dans les trois livres dont il traite plus spécialement.

Nous ne remercions pas moins l'auteur de sa publication, qui aidera à mieux distinguer les parties primitives de ces livres, puisées à la tradition populaire, des additions postérieures et généralement peu historiques. Et nous souhaitons de tout cœur qu'il puisse nous donner bientôt une introduction complète à l'Ancien Testament. Un tel travail ne serait pas superflu, même à côté de l'ouvrage analogue, et d'une haute valeur scientifique, qu'a publié récemment M. le professeur Kuenen. Les deux savants, se plaçant à des points de vue différents pour résoudre quelques-uns des grands problèmes de la critique sacrée, la comparaison de leur méthode respective et des résultats auxquels ils arrivent, chacun de son côté, serait d'un grand avantage pour les progrès de la science dans ce domaine ardu.

CH. PIEPENBRING.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire des religions et les facultés de théologie. — Les *Étrennes chrétiennes*, de Genève, dans leur dix-huitième volume qui vient de paraître pour 1891, publient un article sur l'*Histoire des religions et la religion moderne*, dans lequel j'ai cherché à faire comprendre quelle place l'histoire des religions est appelée à prendre dans les études théologiques modernes et quelle peut être son influence morale dans la société religieuse. Je laisse de côté, ici, les parties de ce travail qui s'adressent d'une façon spéciale aux lecteurs des *Étrennes chrétiennes*, mais je voudrais soumettre aux théologiens qui me font l'honneur de suivre ces Chroniques, quelques-unes des considérations, d'une portée générale pour leurs études, qu'il renferme.

« La théologie chrétienne a vécu jusqu'à présent comme s'il n'y avait eu au monde que deux religions — et encore n'en font-elles qu'une, envisagée à deux époques différentes : le judaïsme et le christianisme. Par un reste de préjugé héréditaire, datant de l'époque où l'Église refusait le nom de religion à tout ce qui n'était pas sa révélation à elle, les foyers de la théologie, même la plus indépendante, ont été fermés jusqu'à présent à toute étude des nombreuses religions qui ont existé ou qui existent encore en dehors des religions bibliques. La science laïque, heureusement, a été moins exclusive. L'extension croissante des relations commerciales avec le monde non chrétien et le magnifique développement des études philologiques et historiques relatives à la haute antiquité, ont rendu plus abordables qu'autrefois les innombrables documents passés et présents, qui permettent de faire plus ample connaissance avec la vie religieuse de l'immense majorité de l'humanité. Désormais les religions déjà connues peuvent être étudiées d'une façon plus complète; d'autres que l'on dédaignait ou que l'on ignorait ont été découvertes. L'idée est venue à plusieurs savants de comparer ces religions entre elles, soit en faisant une étude parallèle de leurs institutions et de leurs enseignements, soit en recherchant les ressemblances ou les différences de leurs évolutions respectives, soit encore pour tâcher de saisir les liens de parenté qui les unissent les unes aux autres ou pour dégager de ces manifestations multiples et variées les lois générales de la psychologie religieuse.

Digitized by Google

L'histoire des religions comparées est née et a pris place dans la grande famille des sciences modernes...

« Or, dans ce tableau[1] du développement qu'a pris la science des religions, on constate, non sans étonnement, la part extrêmement faible des facultés de théologie. Si l'on excepte les facultés hollandaises, où la laïcisation de l'enseignement supérieur a substitué dans les chaires subventionnées par l'État l'étude de la religion en général à l'enseignement du christianisme et du judaïsme par des professeurs ayant un caractère confessionnel, on ne trouve pas de facultés de théologie où la science des religions soit enseignée. Ce phénomène est surtout frappant dans le pays d'élection de la théologie moderne, en Allemagne. Quelquefois, notamment, si je ne me trompe, à Tubingue, un enseignement général de l'histoire religieuse se cache sous le nom de *Symbolique*; mais presque toujours c'est dans les facultés de philosophie, comprenant à la fois nos facultés des lettres et des sciences, que l'on trouve des cours sur l'une des religions non bibliques ou sur l'histoire générale des religions. Encore ne sont-ils pas nombreux. Dans les encyclopédies théologiques allemandes aucune place n'est faite à notre discipline et, parmi les nombreux recueils où les maîtres de la jeunesse théologique résument les connaissances qu'elle doit s'assimiler, il n'y a, je crois, que la seule collection des *Theologische Lehrbücher*, en cours de publication chez l'éditeur Mohr, à Fribourg-en-Brisgau, qui ait fait rentrer la *Religionsgeschichte* dans le cadre de ses manuels. Il est vrai que c'est la meilleure.

« Incontestablement les théologiens n'ont pas encore saisi la grande importance que la science des religions doit avoir dans les études théologiques modernes, ni le rôle qu'elle est appelée à jouer dans l'élargissement de la théologie comme de la vie religieuse. J'estime, pour ma part, qu'elle doit infuser un sang nouveau à la théologie et que la véritable science religieuse qui convient à la société moderne est la science des religions et non plus seulement l'étude critique du christianisme et du judaïsme.

« Il est vraiment étrange que, dans l'état actuel du monde, on s'obstine à n'enseigner aux futurs conducteurs religieux et moraux d'une grande partie de nos contemporains, que l'histoire de leur propre religion. Il semblerait, à voir nos programmes théologiques, qu'il n'y a pas eu d'autres religions dans l'humanité que le christianisme avec son antécédent le judaïsme. Vous prétendez étudier la science de Dieu et de ses rapports avec le monde, en d'autres termes la religion, et vous laissez en dehors de vos études les idées et les pratiques religieuses de l'immense majorité de l'humanité. Non seulement vous ne vous préoccupez pas de ce que les hommes ont cru et de ce qu'ils ont fait pour leurs dieux pendant les cinq ou six mille ans d'histoire qui ont précédé le christianisme, mais encore vous ne semblez pas savoir qu'aujourd'hui encore des civilisations entières s'inspirent de principes religieux différents des vôtres et que, si l'on faisait le compte

1) L'article des *Étrennes chétiennes* contient une esquisse de l'enseignement de l'histoire des religions, que je ne reproduis pas ici.

Digitized by Google

de ceux qui traitent votre religion d'erreur ou d'impiété, on trouverait un total de millions, autrement considérable que celui de tous les chrétiens réunis. Avec la foi naïve que l'on excuse chez le charbonnier, mais qui n'est pas à sa place chez le savant, on continue à regarder toutes les religions non chrétiennes comme un tissu d'erreurs qui ne méritent pas que l'on s'en occupe. Voilà, en vérité, une base singulièrement étroite pour l'étude scientifique de la religion. Dans le monde scientifique moderne qui, tout en rendant au christianisme l'hommage qui lui est dû à cause de sa supériorité civilisatrice et morale, ne reconnaît plus le surnaturel comme une catégorie à part dans l'œuvre divine universelle, la théologie doit étendre ses recherches à toutes les religions, sous peine de n'embrasser qu'une partie du domaine qui lui appartient de droit et d'affaiblir ainsi l'autorité de ses conclusions.

« D'ailleurs, cette extension de la science théologique est nécessaire à l'étude plus approfondie du christianisme et du judaïsme eux-mêmes. Le temps n'est plus où, sous l'empire du préjugé qui assignait au seul christianisme une origine surnaturelle, on se représentait l'histoire de notre religion comme complètement séparée de celle des autres religions, avec une évolution tout autonome. Il est universellement reconnu aujourd'hui que le judaïsme est étroitement apparenté avec d'autres religions sémitiques, que le peuple élu a subi l'influence tantôt des Égyptiens, tantôt des Assyro-Babyloniens, tantôt encore des Perses ou des Grecs. Comment voulez-vous comprendre l'histoire du judaïsme, si vous ne vous initiez pas à ce que l'on sait aujourd'hui de la vie religieuse de ces divers peuples, ainsi que des populations sémitiques primitives telles que les Bédouins et les Arabes avant Mohammed? Il est non moins évident que dans notre christianisme traditionnel la part de la philosophie religieuse grecque et judéo-alexandrine est non moins importante que celle de ses fondateurs palestiniens, que le paganisme grec et romain, les religions des Celtes, des Germains, des Slaves ont laissé un dépôt parfois très important dans l'église catholique et jusqu'à nos jours dans les croyances populaires de tous les pays d'Europe. Comment comprendre et apprécier l'histoire de l'Église sans être instruit, pour autant que c'est possible, de l'état religieux et moral des populations chrétiennes avant leur conversion ?

« Il y a plus. Le christianisme s'est développé suivant des lois de l'évolution religieuse qui se manifestent aussi dans d'autres religions, et que l'on peut y saisir parfois avec plus de certitude que dans l'évolution compliquée et surchargée de notre histoire européenne. Quand on a un peu pratiqué l'histoire des religions, on constate fréquemment à quel point des phénomènes religieux parallèles, observés dans d'autres religions, permettent de mieux saisir ceux qui nous semblent étranges dans l'histoire chrétienne.

« Enfin, et surtout, l'histoire des religions est appelée à élever et à élargir l'esprit des jeunes théologiens et, par extension, des fidèles auxquels ils enseigneront plus tard les principes de la religion et de la morale. Il n'y a rien de

Digitized by Google

tel pour corriger le chauvinisme régional ou patriotique d'un jeune homme que de le faire voyager et de lui montrer, chez ceux qui ont une autre langue, d'autres mœurs, d'autres coutumes, des qualités et des vertus qui ne le cèdent en rien à celles de son pays. Il n'en gardera pas moins au cœur l'amour de sa patrie, surtout si cette patrie a des beautés et des grandeurs qui ne craignent pas la comparaison, mais il comprendra mieux que ce patriotisme n'exige pas le dédain pour tout ce qui est étranger et qu'il y a, ailleurs que chez lui, de nobles sentiments, de grandes et belles choses.

« C'est ainsi que la théologie, revivifiée par l'introduction de la science des religions dans le cycle de ses disciplines, me paraît appelée à exercer de nouveau une action féconde et bienfaisante sur la vie religieuse moderne. L'action de la critique historique bornée au christianisme, au sein de la société religieuse moderne, est accomplie. Encore une fois, j'estime que cette action a été très bienfaisante, parce qu'elle a dégagé la perle précieuse de l Évangile des écailles vieillies que la civilisation moderne a jetées au rebut. Mais il faut bien reconnaître que cette action a dû paraître surtout négative à un grand nombre de fidèles qui, savourant déjà la beauté de l'Évangile, n'ont trouvé dans la théologie critique aucun aliment religieux nouveau, tandis qu'elle dispersait des convictions ou des croyances traditionnelles auxquelles ils tenaient sans les avoir beaucoup raisonnées.

« En portant ses recherches sur les religions de l'humanité, en appliquant cette méthode critique, la seule scientifique, à un passé dont personne chez nous ne se reconnaît solidaire, la théologie moderne ne risque pas de froisser les âmes religieuses ; elle leur apportera, au contraire, de précieux éléments d'édification. En dehors même de l'intérêt historique, philosophique ou psychologique d'une semblable étude rayonnant sur toutes les manifestations religieuses de l'humanité, il y a en elle une source d'émotions religieuses bienfaisantes et de hautes inspirations morales. N'est-ce donc rien de voir s'élargir ainsi, jusqu'à des proportions grandioses, l'horizon religieux de l'humanité et de contempler, à mesure que la vue porte plus loin, le genre humain tout entier adorant Dieu ou le divin sous mille formes différentes, mais s'unissant dans un même acte de foi envers la puissance invisible dont il se reconnaît dépendant? Quelque belle que soit la vallée où l'on a été élevé, il y a une beauté plus grande encore à contempler, des hauts sommets d'où la vue s'étend sur de vastes espaces, les magnificences de la terre et les vastes horizons du ciel. N'est-ce rien d'entendre directement cette aspiration immense qui soulève la poitrine de l'humanité tout entière vers Dieu et de saisir sur le vif ce soupir, dont parle saint Paul, que la création entière fait monter vers l'Éternel?

« Il y a, en ce temps de scepticisme et d'esprit positif, quelque chose d'éminemment réconfortant à retrouver chez toutes les races, sous toutes les latitudes, dans toutes les civilisations, depuis la hutte du sauvage jusqu'à la

Digitized by Google

chambre d'étude d'un Newton, l'affirmation immortelle de Dieu et le besoin éternel de vivre sous sa protection.

« Il y a une grande leçon de tolérance dans la constatation des beautés et des grandeurs qui se présentent dans toutes les religions. Comme on apprend ainsi à ne pas attacher une importance capitale à des petites questions de doctrine et de rites, en constatant combien peu tout cela pèse dans le développement religieux universel et combien nous semblent ridicules ceux qui, dans d'autres religions, ont méprisé ou persécuté leur prochain pour des motifs analogues!

« Il y a, enfin, une grande leçon de fraternité dans l'histoire générale des religions. Ici seulement tous les hommes nous apparaissent vraiment comme les enfants du Père céleste. Au lieu de limiter l'action de Dieu à une toute petite partie du monde, au lieu d'exclure du salut l'immense majorité de l'humanité, nous apprenons ici à reconnaître la révélation universelle de Dieu à travers l'histoire et nous réunissons en une gerbe magnifique tous les épis mûrs de la moisson que le Dieu de l'univers a semée sur notre terre. Pourquoi nous priverions-nous d'un beau précepte, parce qu'il vient de Confucius au lieu de venir du Christ? Pourquoi dédaignerions-nous une parabole bouddhique parce qu'elle ne nous a pas été transmise par l'Évangile? Pourquoi n'introduirions-nous pas dans la prédication moderne des idées ou des sentiments qui ont consolé, soutenu, fortifié, ailleurs qu'en notre Europe, des millions de nos semblables? Ce n'est pas diminuer l'Évangile d'admirer ce qu'il peut y avoir de bon à côté de lui. Jésus de Nazareth est assez grand pour n'avoir à craindre aucune comparaison. Il reste le grand maître par excellence de la vie éternelle. Mais il est bon de retrouver dans la vie religieuse universelle les couleurs éparses qui, réunies au foyer central, forment la lumière du soleil.

« De toutes les religions il se dégage ainsi une sorte de substratum qui constitue la religion largement et universellement humaine, un véritable catholicisme qui, plus fidèle à son idéal grandiose que son homonyme de Rome, embrasse dans une communion immense toutes les âmes religieuses du passé et du présent et qui, du sein de toutes les formes éphémères de la vie religieuse à travers l'histoire, s'affirme comme la religion éternelle et permanente de l'humanité, celle dont on peut dire en toute vérité que Dieu y est tout en tous. »

JEAN RÉVILLE.

La controverse de M. Vernes et de M. Kuenen. — M. Maurice Vernes a publié, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* du 10 novembre, le compte rendu de divers ouvrages de MM. Baudissin, Kuenen et Wellhausen. Cet article, d'une étendue plus considérable qu'à l'ordinaire, contient une réfutation du mémoire que M. Kuenen a inséré dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (juillet-août 1889) sous le titre *La réforme des études bibliques selon M. Maurice Vernes*. Quoique la citation soit longue, nos lecteurs qui ont eu la

Digitized by Google

primeur de la première partie de cette controverse, voudront sans doute connaître la réplique de M. Vernes. En voici les éléments essentiels :

« 1° M. K. nous reproche, en premier lieu, de traiter des écrits prophétiques pris dans leur ensemble, au lieu de les envisager un à un. Nous avouons ne pas comprendre l'objection. Il y a là une collection faite à une époque donnée, et ceux qui l'ont menée à bien ont obéi à une préoccupation visible, qui était de grouper pour l'édification de leurs contemporains des œuvres appropriées à cette destination. Il y a donc lieu d'envisager tour à tour le recueil prophétique dans son ensemble et dans ses parties.

« 2° M. K., relevant la première objection générale que nous avons émise contre l'authenticité des prophéties qu'on attribue au temps des anciens royaumes ou à l'époque de la captivité, nous reproche d'exagérer l'intention de propagande religieuse qu'on peut signaler à mainte place. Nous avions écrit : « A quelle époque le peuple d'Israël se convainquit-il qu'il ne suffisait pas à son ambition religieuse de réaliser l'idéal de la foi spirituelle qu'il avait conçue et tourna-t-il ses efforts du côté des païens pour les gagner à sa cause? A quels moments, à quelles circonstances convient cette préoccupation de propagande, par laquelle le Dieu d'Israël manifeste des prétentions à la domination universelle? » Et nous répondions : « Cette préoccupation ne s'applique à aucun moment et à aucune circonstance plus aisément qu'au temps de la Restauration. Israël a cessé d'être une nation politique pour devenir une communauté religieuse, une Église qui, toute pénétrée des grands souvenirs d'un glorieux passé, aspire à rester à leur hauteur en établissant sa domination spirituelle sur le monde. » M. K. déclare que ces considérations ne le touchent pas ; que les prophètes, « représentants d'une faible minorité », pouvaient parfaitement nourrir sur ce point des ambitions inconnues du vulgaire; que, d'ailleurs, nous avons exagéré et que les passages en ce sens sont très peu nombreux, si peu nombreux — ici je crois devoir citer — « que M. le professeur Stade regarde comme des interpolations postérieures le texte des prophètes antérieurs à l'exil qui parle de la conversion future des païens, parce que, à son point de vue, ils ne sont point en harmonie avec leur constante manière de penser. » Eh bien! voilà qui me donne singulièrement raison. Un critique, à l'opinion duquel M. K. accorde une haute valeur, a été, de même que moi, frappé de la présence de passages conçus dans le sens de la propagande religieuse et les déclare ajoutés après coup. Quant au nombre et à l'importance de ces passages, M. K. fait effort pour les réduire, et cela dans une intention facile à comprendre. Je me bornerai sur ce point à le renvoyer à l'œuvre d'un élève de Reuss, partisan résolu des théories de l'école de Graf; dans l'estimable *Théologie de l'Ancien-Testament* de M. Piepenbring, tout un paragraphe est consacré à « la participation des païens à la nouvelle alliance » d'après les prophètes antérieurs à la Restauration (pp. 187 à 194); je m'en réfère simplement à l'énumération donnée à cette place. Que l'on veuille avec Stade traiter d'interpolés les passages prophétiques proclamant la mission religieuse

Digitized by Google

d'Israël, ou les conserver en niant leur importance, comme le fait M. K., ma remarque subsiste dans toute sa force.

« 3° Nous avions relevé encore cette circonstance, que les prophètes annoncent à coup sûr la Restauration comme suite de la Captivité et de la déportation à l'étranger. Et nous disions : c'est la marque de gens qui appartiennent aux temps de la Restauration. Que répondre à un argument aussi simple, aussi décisif? — M. K. réplique : Les prophètes ont annoncé, non pas seulement une restauration, mais une « restauration glorieuse ». Or, le rétablissement d'Israël sur le sol natal ne fut rien moins que cela; il fut modeste et pénible. Donc, ces descriptions flatteuses sont antérieures à la réalité, réalité elle-même médiocre et sans éclat. Ici, je m'aperçois avec tristesse que nous parlons deux langues différentes; car ce que M. K. déclare évident, je le trouve, pour ma part, non moins évident, mais dans un sens contraire. Je me bornerai à renvoyer mes lecteurs à certaines vanteries qui se lisent au livre d'*Esdras*. On y voit Cyrus déclarant dans un édit que le Dieu des Juifs lui a donné (à lui, à Cyrus) l'ordre de rebâtir son temple à Jérusalem, prescrivant aux indigènes de l'empire de combler de dons précieux les Israélites qui reprennent le chemin de la Judée et leur rendant, hâblerie inouïe, la propre vaisselle d'or et d'argent enlevée au Temple par Nabuchodonosor, et cela au nombre de cinq mille quatre cents pièces (*Esdras*, I, 1-11, cf. l'ensemble du chap. VII, VIII, 24-30). Voilà comment de prétendus historiens rapportaient les circonstances du retour de l'exil. Il me paraît que c'est là « une restauration glorieuse » et que les prophètes ne font que développer ce thème. Donc, de même qu'*Esdras*, il y a d'excellentes raisons pour les rapporter à l'époque qui suivit l'exil.

« 4° M. K. n'est pas davantage sensible à un argument qui a eu sur notre propre décision une influence en quelque sorte décisive. Nous nous sommes convaincu qu'il y avait une contradiction foncière entre la manière dont les livres des *Rois* décrivent la situation religieuse des contemporains d'Ezéchias ou de Josias et l'exposé contenu aux livres prophétiques. Obligé de faire un choix, nous avons sacrifié l'authenticité et l'historicité des seconds. — M. K. déclare qu'il ne voit là aucune difficulté. Je saisis ici, plus clairement encore que tout à l'heure, que mon éminent contradicteur et moi nous ne voyons pas les mêmes choses de la même manière. Le public jugera, quand il aura sous les yeux les pièces du procès dans un ouvrage complet que je prépare sur la matière.

« En résumé, j'ai relevé trois ordres de faits qui m'interdisent de considérer les recueils prophétiques comme appartenant aux VIIIe, VIIe et VIe siècles avant notre ère. Si on les pèse sérieusement, on aboutira à un dilemme : ou considérer que la collection prophétique a reçu de nombreuses interpolations datant de l'époque de la Restauration — c'est la vue à laquelle je n'ai pu me tenir, — ou adopter l'hypothèse de la pseudépigraphie. M. K. déclare qu'il n'a rien à garder de mes observations. Il oppose à mes doutes et à mes négations un *non*

Digitized by Google

possumus hautain; je serais bien étonné si, d'ici à quelques années, les hommes de son bord maintenaient cette attitude de pure intransigeance, qui me rappelle l'ostracisme dont furent frappées au début les propositions de George, de Vatke et de Graf[1].

« Cependant, après avoir refusé de tenir compte de mes objections, M. *K.* condescend à m'en présenter, à son tour, trois ou quatre qui sont d'un réel intérêt, mais auxquelles la publication annoncée tout à l'heure pourra seule donner une réponse complète. Je dois cependant les indiquer dès ce moment en quelques mots. — J'ai expliqué la composition des livres prophétiques en disant que leurs auteurs avaient sous les yeux les livres historiques (*Juges*, *Samuel*, *Rois*) et n'ont fait que développer et préciser le rôle attribué aux prophètes dans les événements politiques. M. *K.* entend par là que nous avons stipulé l'entière dépendance des écrits prophétiques à l'égard des *Rois*. En aucune façon : nous avons simplement indiqué un procédé de travail ou de composition, tout en réservant la pleine liberté des auteurs. Je comprends que, sur ce point, M. *K.* n'ait pas nettement discerné ma pensée, qui a été exprimée sous une forme forcément abrégée. Je n'ai donc rien à dire contre ce qu'il remarque, « qu'une différence tranchée distingue les prophéties écrites des paroles rapportées par les livres historiques ». L'indépendance, l'originalité de pensée qu'il revendique pour les premières, je les accorde d'autant plus volontiers que je n'ai jamais eu l'intention de les contester. M. *K.* ajoute : « Dans les livres historiques, nous trouvons des prédictions, que la suite du récit nous montre entièrement réalisées. Au contraire, les livres prophétiques nous présentent toute une série de menaces et de promesses, qui n'ont jamais été accomplies. Et, s'il faut s'en rapporter à M. Vernes, les premières sont les modèles; les secondes, les imitations. *Credat Judæus Apella!* » J'ai beaucoup de peine à comprendre la raison de cet accès d'indignation. Assurément, les livres historiques font intervenir les prophètes pour faire voir que les événements sont dirigés d'en haut par une volonté céleste. Il me semble que les livres prophétiques partent de la même donnée fondamentale. Malheureusement, je ne suis pas très sûr de comprendre la pensée de M. *K.*, de qui je n'oserais pas affirmer qu'il ait saisi la mienne. Le débat sera repris plus utilement quant j'aurai donné mon argumentation sous forme complète[2]. »

« Voici enfin une difficulté de quelque portée, au moins en apparence : Qu'est-ce qu'un pseudépigraphe? dit M. *K.* — C'est un écrit composé, comme le livre

1. Ces critiques s'étaient permis d'affirmer, les premiers, que l'époque de la Restauration avait produit des œuvres vraiment originales. Ce qu'ils avaient fait pour la *Loi*, je le prétends, à mon tour, pour les *Prophètes*.

2. Je ne sais trop ce que M. *K.* entend par prophéties « accomplies » ou « non accomplies ». Je ne suppose pas qu'il s'agissse de prophéties qui se soient réalisées à la lettre. Et puis comment distinguer la prédiction proprement dite, de ce qui est une prévision générale, ou simplement le tableau librement tracé d'un avenir idéal?

Digitized by Google

de *Daniel*, en vue d'une circonstance déterminée. « Comment appliquer ce principe d'une si parfaite évidence à *Isaïe*, *Jérémie* et aux autres livres prophétiques? » S'ils ont été écrits après l'exil, ils sont pour les sept huitièmes de leur contenu, pour ne pas dire plus, absolument sans but. Le lecteur postérieur à l'exil n'en peut rien tirer, rien apprendre qui soit d'une application directe aux circonstances dans lesquelles il se trouve. » Et M. K. se demande ce que pouvaient signifier un *Amos* et un *Osée* pour les gens du IVe siècle. — Ce qu'ils pouvaient signifier, ce que signifiaient pour les mêmes générations un *Isaïe*, un *Jérémie*, un *Ezéchiel*, — je m'en vais le lui dire. Ils servaient, par l'exemple d'un passé criminel et sévèrement châtié, à prémunir les Juifs contre de nouvelles défaillances. On admettra, je le suppose, que les livres historiques servaient de livre d'édification et d'instruction aux Juifs de la Restauration par la manière dont ils raccontaient le passé; les livres prophétiques remplissent le même office. Ils constituent une sorte de philosophie vivante de l'histoire, une espèce de morale en action, où les vérités religieuses et les préceptes de la conduite sont illustrés par l'autorité des faits, des personnages, des circonstances d'un passé fameux[1]. Mais, ce que les livres prophétiques offrent comme aliment à la pensée religieuse, à côté des éléments qu'ils ont en commun avec les livres historiques, ce sont, d'une part, les vues de l'avenir, les perspectives glorieuses de l'ère messianique, l'ambition de convertir les païens et de leur donner Jérusalem pour centre; de l'autre, le souci des questions sociales : car nous tenons qu'en attaquant le riche et ses accaparements, en protestant contre les pratiques extérieures du culte quand elles sont séparées de l'accomplissement des devoirs moraux, les écrivains visaient non un passé disparu, mais les abus dont souffraient les Juifs de la Restauration. *Falso sub nomine, de te res agitur*. M. K. nous a mis au latin, nous lui en servons aussi. Et nous concluons que les Juifs du Ve, du IVe et du IIIe siècle comprenaient fort bien tout ce que les livres prophétiques devaient leur apprendre. Est-ce à un homme tel que M. K. que je devrai rappeler jusqu'à quel point, dans les époques de crise et de persécution, les prophéties et les psaumes sont devenus, à vingt siècles de distance, vivants et *actuels* pour la piété des protestants éprouvés? Et ils auraient été lettre morte pour les Juifs de la Restauration !

« M. K. remarque encore l'originalité littéraire dont font preuve les écrivains prophétiques. « Ce qui les distingue, ce n'est pas seulement la situation historique supposée, c'est aussi le point du développement religieux, la prévision personnelle de l'avenir, le style et très particulièrement le vocabulaire. » J'accorde le fait, sans chicaner sur tel détail, et je déclare hautement que les auteurs de *Jérémie*, d'*Ezéchiel*, du second *Isaïe*, et, dans une mesure secondaire, d'*Osée*

1. Je viens précisément de relire les écrits prophétiques au point de vue de ce qu'ils disent des fêtes et des sacrifices, et en notant qu'ils attribuent à la violation du sabbat une grande partie des calamités qui ont frappé les ancêtres, j'ai vu clairement qu'ils en recommandaient l'observation à leurs contemporains.

Digitized by Google

et d'*Amos*, ont été des « artistes de premier ordre » (l'expression est de M. Kuenen). Pourquoi de tels maîtres écrivains ne se seraient-ils pas rencontrés au IVe et IIIe siècle avant notre ère, à l'époque où, d'après nous, l'on composait *Job* ? — Mais, là où je me refuse à suivre l'éminent professeur de Leyde, c'est quand il dit qu'à cette époque « l'hébreu était déjà sur le chemin de la dégénérescence et la connaissance de l'antiquité hébraïque très limitée ». Voilà des assertions dépourvues de tout fondement; l'histoire de la langue hébraïque ne peut s'échafauder que sur la date assignée aux livres, et ces livres n'ont pas de date reconnue. M. *K.* se met ici d'autant plus dans son tort qu'il admet que la plupart des *Psaumes*, et parmi eux des morceaux d'une langue distinguée, datent, soit de cette même époque, soit du second siècle seulement avant notre ère. Quant à une « connaissance très limitée de l'antiquité hébraïque », nous prétendons, au contraire, qu'on se retrempait avec une incroyable ardeur dans ces souvenirs d'un passé plus ou moins authentique, qu'on vivait de l'histoire des ancêtres depuis Abraham jusqu'à Sédécias, qu'on s'y plongeait sans relâche, et nous en voyons une preuve frappante dans cette circonstance que, vers le IIIe ou IIe siècle, on ait cru devoir, à côté des livres de *Juges*, *Samuel*, *Rois*, établir une seconde édition de ce tableau des destinées antiques, qui est la *Chronique*.

« J'arrive à un dernier point, qui me semble plus digne qu'on s'y arrête et qui est de nature à provoquer de ma part une explication utile pour l'intelligence de ma pensée. « Les livres prophétiques, dit M. *K.*, renferment bon nombre de détails historiques. *L'exactitude de ces détails a trouvé sa confirmation en dehors de l'Ancien Testament.* » Fort bien, et je n'y vois aucun inconvénient. Parce que je prétends que les livres historiques ont servi de point de départ et en quelque sorte de *thème* aux auteurs des livres prophétiques, je n'exclus point pour eux les autres sources d'information. Or, j'ai soutenu précisément que ces livres sont nés au sein de cercles remarquablement instruits, où l'on commentait le passé d'après les souvenirs nationaux, où l'on pouvait également faire usage de données venues des pays étrangers. Chacun sait qu'à côté du texte de livres historiques, il circulait des additions, des variantes, des compléments, dont quelques-uns ont trouvé place dans la *Chronique*. Et je vais, sans plus tarder, préciser ma pensée par un exemple significatif. Voici Jérémie, sous le nom duquel on a placé un recueil considérable. Eh bien! les *Rois* ne connaissent pas l'existence de ce personnage, ce qui suffit, à mon sens, à démontrer qu'il n'a pas eu l'importance qu'on lui prête d'habitude; mais ce nom aurait-il été inventé par l'auteur du recueil prophétique? Assurément non; il appartenait à une série de récits oraux, qui se transmettaient plus ou moins librement dans les écoles et flottaient aux alentours du texte des livres historiques.

« Je ne dissimulerai pas que j'ai lu avec un véritable désappointement les remarques suggérées à Kuenen par mes vues sur le caractère *pseudépigraphique* des livres de prophéties. J'espérais qu'il y verrait un motif pour ouvrir la porte à l'hypothèse de remaniements et des additions post-exiliennes; en cas de refus,

Digitized by Google

je comptais sur des arguments ou des objections de quelque portée. Je regrette de n'avoir trouvé chez lui ni l'un, ni l'autre. »

D'autre part, M. Kuenen s'est occupé, dans le Bulletin littéraire du *Theologisch Tijdschrift* de novembre, des deux derniers ouvrages de M. Vernes, le *Précis d'histoire juive* et *Les résultats de l'exégèse biblique*. Il s'étonne de n'y trouver aucun argument nouveau en faveur de la thèse de M. Vernes. Celui-ci a épuisé ses munitions dans ses premiers articles. Il reproche à M. Vernes de reconnaître, d'une part, le caractère composite de la législation et des récits historiques de l'Ancien Testament, de le méconnaître, d'autre part, en faisant de tous ces écrits une création littéraire postérieure à l'exil. De deux choses l'une : ou ce caractère composite est vrai et alors la tâche de l'historien consiste à dégager les différentes couches traditionnelles superposées dans les documents définitifs; ou ces écrits sont une libre création du judaïsme post-exilien et alors leur caractère composite ne s'explique plus. M. Kuenen se refuse, en effet, à accepter comme une explication scientifique qu'il faut attribuer cela « à une certaine imperfection du génie hébraïque ».

Le professeur de Leyde s'étonne ensuite que M. Vernes, avec ses idées sur la formation de tous les écrits de l'Ancien Testament, puisse encore y trouver les éléments d'une histoire. Il est vrai qu'il procède de la façon la plus arbitraire dans le triage des faits historiques ou imaginaires. De plus, après avoir reporté aux siècles postérieurs à l'exil toute la littérature prophétique, il trace un tableau des prophètes antérieurs à l'exil dont tous les éléments sont tirés de ces écrits rajeunis de trois siècles. M. Kuenen estime que M. Vernes a prononcé sa propre condamnation en écrivant, p. 549 du *Précis* : « Sacrifier les textes et en garder ensuite la substance, est une contradition qu'on ne saurait maintenir à la longue ».

Telles sont les pièces les plus récentes du procès. Aux lecteurs de juger.

Nouvelles diverses. — 1° *Collège de France.* — Outre le cours de M. *Albert Réville* sur le Développement du monothéisme en Israël, le programme des cours du Collège de France annonce divers autres cours consacrés à l'histoire religieuse. M. *Maspero* étudie les textes des pyramides relatifs à l'ancienne religion de l'Égypte. M. *Renan* traite des Légendes relatives au séjour des Israélites en Égypte et à Moïse; il explique aussi le livre de Daniel. M. *Darmesteter* étudie les textes les plus anciens de l'Avesta. M. *Foucaux* explique la Bhagavad-gîtâ, le Lalita Vistara et le VIe livre des Lois de Manou. M. *Clermont-Ganneau* s'occupe des plus anciens textes épigraphiques d'origine israélite et des inscriptions hébraïques de Jérusalem. M. *Lévêque* parle des doctrines sur Dieu des philosophes grecs après Aristote (théistes et athées) et explique le *De natura deorum* de Cicéron. Enfin M. *Gaston Paris* étudie la Vie de saint Alexis (document du XIe siècle).

2° *Concours de l'Institut.* — L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dans sa séance du 24 octobre, a choisi comme sujet du concours pour le prix

Digitized by Google

ordinaire la question suivante : « Étude comparative du rituel brahmanique dans les Brahmanas et dans les Soutras ». Les candidats devront s'attacher à instituer une comparaison précise entre deux ouvrages caractéristiques de l'une et l'autre série et à dégager de cette étude les conclusions historiques et religieuses qui paraîtront s'en déduire.

A l'Académie des inscriptions et belles-lettres M. Amélineau, maître de conférence à l'École des Hautes-Études (Section des sciences religieuses), pour l'enseignement de la religion de l'Égypte, a partagé le prix Gegner avec M. Pierre Janet, professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand.

— 3° *Concours sur la liberté de conscience.* — En 1888 un généreux anonyme remettait à Me Agnelet, notaire à Paris, une somme de quinze mille francs destinée à récompenser le meilleur ouvrage ayant pour objet de faire sentir et reconnaître la nécessité d'établir de plus en plus la liberté de conscience dans les institutions et dans les mœurs. Il n'y a pas eu moins de 324 concurrents qui ont répondu à cet appel. Le jury auquel incombait la tâche de dépouiller un aussi formidable dossier, a chargé du rapport général M. Léon Marillier, maître de conférences à l'École des Hautes-Études (Section des sciences religieuses), et ce choix nous a valu un excellent rapport qui constitue, à lui tout seul, un livre de 280 pages. Non seulement, en effet, le rapporteur a consacré une notice à chacun des quarante manuscrits retenus par le jury, mais encore il a fait précéder son rapport d'une introduction qui est, elle-même, une étude psychologique sur la nature et les causes de l'intolérance. M. Marillier a été frappé de tout ce qui reste d'intolérance dans ces mémoires destinés à faire connaître et apprécier la tolérance. Nul mieux que lui n'est capable de comprendre la véritable liberté spirituelle, parce qu'il a au même degré le culte de la science et une sympathie respectueuse pour les religions, parce qu'il a personnellement étudié de près science et religions. « Le grand besoin de ce temps-ci, écrit-il dans un passage qui résume bien son opinion, c'est l'apaisement : ne plus haïr personne à cause de ses opinions, ne plus haïr même aucune doctrine, mais les respecter toutes, les critiquer loyalement, sincèrement, sans passion, aimer par dessus toutes choses la liberté, la liberté des autres, la liberté de ses adversaires comme celle de ses partisans, voilà la morale qu'il faudrait que chacun s'efforçât de pratiquer » (p. 67).

On se demande toutefois jusqu'à quel point une liberté d'esprit aussi complète est compatible avec des convictions chaleureuses. En luttant pour ce que l'on considère comme la vérité, on risque toujours de faire du tort aux opinions contraires et de passer pour intolérant aux yeux de leurs adeptes. La question n'est peut-être pas susceptible d'une solution abstraite, générale; il s'agit avant tout d'avoir de la mesure dans l'esprit, et cette mesure même varie suivant les temps et les milieux.

L'ouvrage de M. Marillier sur *La liberté de conscience* a paru chez l'éditeur Armand Colin.

Digitized by Google

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *Épigraphie indienne.* — Le Dr E. Hultzsch, chargé par le gouvernement de Madras de diriger la publication officielle des inscriptions recueillies dans l'Inde méridionale, a publié chez Kegan Paul, à Londres, le premier volume de son recueil. Celui-ci contient des inscriptions sanscrites et tamoules, provenant du lieu dit des Sept pagodes et de Conjeveram. Le second volume doit paraître prochainement. Il contiendra les inscriptions du grand temple de Tanjore. M. Hultzsch donne d'abord le texte des inscriptions; ensuite il dégage et commente les événements historiques auxquels elles se rapportent.

Indépendamment de cette publication le Comité archéologique de l'Inde publie un recueil qui a pour titre *Epigraphica indica* et dont le cinquième fascicule, daté d'octobre 1889, a été mis en vente par Kegan Paul seulement cet automne. Plusieurs des inscriptions qu'il contient ont déjà été publiées antérieurement, mais les éditeurs actuels, MM. Bühler, Kielhorn et Hultzsch, en donnent un texte plus exact, souvent même des fac-similés obtenus par la photolithographie.

— 2° *W. E. Gladstone. Landmarks of Homeric study* (Londres; Macmillan). — M. Gladstone ne met pas moins de persévérance ni de juvénile ardeur à venger Homère des affronts que la critique moderne lui a fait subir qu'à délivrer l'Irlande du joug brutal que l'Angleterre fait peser depuis des siècles sur l'île sœur. Le livre qu'il a publié récemment contient l'exposé complet des vues de l'illustre homme d'État sur la question homérique, telles qu'il les a déjà fait connaître à plusieurs reprises dans des articles de revue. L'*Iliade* et l'*Odyssée* sont pour lui l'œuvre d'un seul et même poète qui a voulu donner à son peuple à la fois une religion et une nationalité. A cet effet il a combiné les traditions grecques et les idées que ses compatriotes avaient empruntées à l'Égypte, à la Phénicie ou à l'Asie, dans une vaste et grandiose synthèse, et ces diversités mythologiques, géographiques, philologiques, dont les critiques se sont prévalus pour établir les couches successives dont le dépôt a formé les deux grands poèmes épiques de la Grèce, sont au contraire à ses yeux la meilleure preuve de l'unité d'auteur. Ajoutons-y que M. Gladstone retrouve dans l'*Iliade*, notamment dans les fonctions attribuées à Apollon, l'influence des idées messianiques empruntées aux Hébreux, et nous pourrons conclure que décidément l'auteur se meut dans un monde tout autre que celui de la science moderne. Entre elle et lui il faut choisir; il est inutile de discuter avec ceux qui ne parlent pas la même langue que nous.

Nouvelles diverses. — 1° *Une nouvelle version chaldéenne de la création.* — M. Th.-G. Pinches a découvert récemment, sur un fragment de tablette babylonienne conservé au British Museum, un nouveau récit de la création. A l'origine, avant même que la demeure des dieux, les plantes, les arbres, les villes

Digitized by Google

et les temples n'eussent été faits, alors que rien encore n'avait été créé, Eridu fut fait, E-sagila fut construit, tiré par le dieu Lugaldu-azaga des profondeurs de l'abîme. Ensuite vient la fondation de Babylone et l'achèvement d'E-sagila, puis successivement apparaissent les dieux, les Anunnaki, les hommes faits par Mérodach d'une boue liquide, et Aruru, la semence de l'humanité, et les animaux, le Tigre et l'Euphrate, les diverses espèces de pays, les arbres, les plantes et finalement les villes de Niffer (Nippuru) et d'Erech (Uruk), avec leurs temples E-kura et E-ana. Cette version nouvelle et malheureusement incomplète de la création chaldéenne sert d'introduction à des formules d'incantation semblables à celles que l'on connaît déjà. La tablette sur laquelle M. Pinches l'a découverte a été trouvée à Kouyunjik par M. Rassam. Le texte est disposé en trois colonnes : les deux colonnes extérieures, moins larges, contiennent la forme accadienne; la colonne du milieu, plus large, donne la version assyrienne.

Après l'incantation il y a une lacune. Le récit reprend au combat entre les dieux et Bisbis-Tiamtu et Kin-gu, son époux (le chaos et l'obscurité). M. Pinches a publié la traduction du fragment cosmogonique dans l' « Academy » du 29 novembre. Il considère cette version comme la forme accadienne du récit de la création, tandis que le récit du combat des dieux, qui suit, serait d'origine sémitique et babylonienne. Il promet de publier prochainement le texte cunéiforme, avec transcription, traduction et notes. Sa découverte est de la plus grande importance pour la connaissance des doctrines religieuses de la Chaldée primitive.

— 2° *Jérusalem et les tablettes de Tell-el-Amarna*. L'*Academy* du 18 octobre annonce que l'on a trouvé parmi les tablettes de Tell-el-Amarna, actuellement conservées au Musée Britannique, cinq lettres envoyées de Jérusalem aux rois d'Égypte par un certain Hadad-tob, au XIVe siècle avant notre ère. M. Sayce communique, à cette occasion, la lecture rectifiée d'une des tablettes de M. Bouriant, dont un passage présenterait la signification suivante : « la ville de la montagne de Jérusalem, la ville du temple du dieu Uras : (son) nom, (là), est Marruv; la ville du roi est jointe à la localité des hommes de la cité de Keilah. » M. Sayce observe que Jérusalem est bien duement décrite ici comme la ville sur la montagne et comme le siège d'un temple célèbre. Marruv correspond sans doute à l'araméen *maré*, seigneur, et fait penser au nom de Morija. En tout cas, dit-il, la divinité dont le temple est mentionné, doit être le Très-Haut, le Êl Elyôn de *Genèse*, XIV, 18.

— 3° *Le texte grec de l'Apologie d'Aristide*. On sait que le texte grec de l'Apologie d'Aristide à l'empereur Adrien était perdu jusqu'à présent. On en possédait des fragments en arménien. M. Rendell Harris, auquel nous devons déjà les Actes grecs de Perpétue et de Félicité, va publier le texte syriaque de ce document vénérable, qu'il a retrouvé dans le couvent sinaïtique de Sainte-Catherine. Or, M. Armitage Robinson, auquel l'auteur a communiqué les bonnes feuilles de sa publication, a pu démontrer que le texte grec, dont le syriaque

Digitized by Google

est la traduction, a été incorporé par l'auteur de *Barlaam et Josaphat* dans son œuvre. Il l'a mis dans la bouche de Nachor, au moins dans ses parties essentielles, comme apologie de la foi chrétienne du jeune prince Josaphat, que Barlaam avait converti, mais que ses parents espèrent détourner de sa nouvelle foi après que Barlaam l'a quitté. On voit combien la mission de M. Rendell Harris au Sinaï a été fructueuse. La préface de sa récente publication *Biblical fragments from Mount Sinai* est éloquente sur ce point.

— 4° *Les versions de la Bible*. M. Cust, président honoraire de la Société biblique britannique et étrangère, a publié chez Elliot Stock un très curieux catalogue de toutes les langues et de tous les dialectes dans lesquels la Bible a été traduite. Il arrive au nombre respectable de 269 langues et 62 dialectes. Il donne en outre de nombreux détails sur le nombre des hommes qui parlent ces langues, sur leur distribution géographique, etc.

— 5° *Nouvelles revues*. Il se produit depuis quelques années un mouvement d'émancipation à l'égard de l'orthodoxie traditionnelle au sein des églises presbytériennes d'Écosse. Comme toujours en pareil cas, ce mouvement procède du développement des études scientifiques sur l'histoire religieuse et de l'avènement de la méthode critique, autrement dit de la méthode scientifique, dans un milieu où elle n'avait encore guère pénétré. L'un des principaux initiateurs de l'Écosse aux travaux de la critique biblique et de la science théologique continentale, M. Salmond, professeur à Aberdeen, vient de créer un organe qui a pour but de faire connaître les meilleurs travaux qui se publient chaque année sur ces matières, la *Critical Review of theological and philosophical Literature*. Cette revue qui correspond à ce que les *Annales de bibliographie théologique* ont tenté de faire en France d'une façon trop éphémère et à ce que la *Theologische Literaturzeitung* fait avec un si grand succès en Allemagne, est appelée à rendre de grand services en Écosse. Elle paraît à Edimbourg, chez Clark.

On annonce aussi la publication, à Londres, de la *Religious Review of Reviews*.

— 6° M. *Max Müller* vient de publier la seconde série de ses *Gifford Lectures*. Les conférences de 1890, prononcées comme les précédentes à Glasgow, ont été consacrées à l'étude de la religion physique (*Physical religion*). En ce mois de janvier 1891 la troisième série a pour objet la *religion anthropologique*. On voit que le savant professeur, qui reste, malgré les objections très sérieuses élevées contre son système d'explication des mythes, le véritable promoteur de la science moderne des religions, se propose de donner dans ses *Gifford Lectures* un tableau complet des différentes catégories de religions qui se sont partagé les faveurs des hommes. Cela ne l'empêche pas, du reste, de continuer ses travaux de philologie védique. Non seulement il va publier sous peu une refonte complète de ses *Leçons sur la Science du langage*, mais encore il continue sans relâche la grande œuvre de l'édition du *Rig-Véda*, avec le commentaire de Sâyana. Deux volumes déjà ont paru ; le troisième sera achevé en 1891, le quatrième et dernier en 1892.

Digitized by Google

— 7° Le second *Congrès des folkloristes* se réunira à Londres au mois d'août 1891. Il se décomposera en trois sections, celle des Contes populaires, présidée par M. Edward Clodd ; la section de Mythologie qui aura pour président M. J. Frazer, et celle des Coutumes et Institutions dont le président ne nous est pas encore connu. L'assistance promet d'être nombreuse. Il est fort désirable, avant tout, que ce congrès aboutisse à un résultat plus pratique que la plupart des réunions de ce genre. Il est indispensable, en effet, de mettre un peu d'ordre dans les travaux des folkloristes. Chacun s'en va à l'aventure, pour son propre compte, et la plus grande partie du travail est perdue faute d'une coordination suffisante des efforts.

ALLEMAGNE

Publications récentes : — 1° *E. Pander. Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu* (Berlin. Spemann ; 1890 ; in fol. ; 8 m. 50). M. Eugène Pander, professeur à l'Université de Pekin, a publié sous ce titre, avec le concours de M. Albert Grünwedel, dans les *Veröffentlichungen aus dem königlichen Museum für Völkerkunde*, un très remarquable recueil de renseignements sur le panthéon lamaïste. C'est la reproduction, brillamment éditée, d'un ouvrage illustré de Tschangtscha Hutuktu, grand lama de Pekin, qui date de l'an 1800 et qui donne, en une centaine de pages, les représentations figurées et les noms tibétains de trois cents dieux et saints du lamaïsme, pris parmi les plus populaires. M. Pander a pu y joindre les dénominations chinoises et mandschoues correspondantes, d'après un exemplaire annoté par un autre lama et qu'il a trouvé dans un temple de Pekin.

— 2° *Erwin Rhode. Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.* I (Fribourg-en-Brisgau ; Mohr ; in-8 de 294 p.). M. Erwin Rhode, très versé dans la littérature hellénique, auteur d'un ouvrage estimé sur les romans grecs, a entrepris une étude approfondie du culte des morts et de la croyance à l'immortalité chez les Grecs. Le premier volume seul a paru, mais il contient les conclusions générales de l'auteur, le second volume devant être consacré à la discussion de certaines questions spéciales qui exigent des développements trop étendus pour trouver place dans le récit proprement dit. M. Rhode prend son point de départ dans les poèmes homériques, quoique le culte des ancêtres y tienne fort peu de place. Mais il croit pouvoir établir, en s'appuyant surtout sur les cérémonies et les sacrifices funéraires, que ce culte est néanmoins très ancien et que son caractère effacé dans la religion homérique provient d'une sorte d'éclipse temporaire, qui ne l'empêcha pas de prendre plus tard un nouveau développement et de servir de point d'attache aux croyances religieuses et philosophiques à l'immortalité de l'âme. Il se livre à une analyse minutieuse de la psychologie primitive des Grecs et aboutit à la conclusion que la *psyché* n'est à l'origine que le souffle vivant, tandis que la vie spirituelle dépend du θυμός.

Digitized by Google

Les Grecs auraient admis ainsi, comme nombre d'autres peuples, un moi double. Le culte des héros, d'après notre auteur, implique l'existence antérieure d'un culte général des morts et ne doit pas être considéré comme son antécédent. Il n'admet pas que la croyance au jugement des morts fût répandue parmi les Grecs de l'époque classique. Ce jugement et beaucoup d'autres sont fort sujets à contestation. Le principal inconvénient de ce genre d'études, c'est la variété même des croyances chez les Grecs, non seulement aux diverses époques de leur développement historique, mais encore, à chaque époque, suivant la condition sociale, le développement intellectuel et la distribution géographique des divers éléments de la population hellénique. Il y aurait lieu, aussi, d'accorder une plus grande valeur aux traditions qui s'épanouirent plus tard dans les Mystères. Mais il est probable que l'auteur les étudiera d'une façon complète dans son second volume où il s'occupera des cultes orphiques. L'ouvrage de M. Rhode peut être lu avec profit, même par ceux qui ne sont pas spécialement hellénistes.

Nouvelles diverses. — 1° *Un traité d'Abélard retrouvé.* M. Remi Stölzle déclare avoir retrouvé dans l'abbaye cistercienne de Heilbronn, non loin de Nuremberg, le traité d'Abélard *De unitate et trinitate divina*, que l'on croyait perdu. Le manuscrit qu'il a remis au jour a pour titre : *Petri Adbaiolardi capitula librorum de Trinitate.* Ce serait le célèbre ouvrage qui valut à Abélard une condamnation pour cause d'hérésie au concile de Soissons en 1121.

— 2° M. *G. Krüger*, professeur à l'Université de Giessen, a entrepris la publication d'une série de textes choisis, qui puissent servir aux exercices pratiques des séminaires théologiques pour l'histoire de l'Église et l'histoire des dogmes. Il s'agit tout d'abord de fournir de bons extraits, à bon marché, des auteurs de l'antiquité chrétienne. La première livraison, qui vient de paraître, contient les Apologies de Justin. Ensuite viendront des extraits d'auteurs gnostiques, des Actes de martyre, des extraits d'Irénée, le traité d'Athanase sur l'Incarnation, etc.

— 3° Quiconque s'occupe de l'histoire religieuse des premiers siècles de notre ère, connaît et apprécie l'ouvrage magistral de M. Lipsius : *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* (Schwetschke, Brunswick; 3 vol.). Le principal inconvénient de cette œuvre si riche en renseignements de toute nature, c'était que l'on avait parfois un peu de peine à s'y retrouver. M. Lipsius a donc rendu un véritable service à ses lecteurs en faisant rédiger un index qui a paru récemment chez le même éditeur. Les indications y sont classées sous les rubriques suivantes : Les fêtes des apôtres; les manuscrits; les citations d'auteurs; l'index rerum; l'index des passages bibliques cités.

— 4° *Une nouvelle traduction de la Bible.* M. Kautzsch, professeur de théologie à Halle, a entrepris à la demande de l'éditeur Mohr, de Fribourg, une nouvelle version de la Bible en allemand pour remplacer la quatrième édition de celle que fit de Wette. Cette traduction a pour but, non seulement de présenter

Digitized by Google

la Bible en bonne langue allemande, claire et populaire, mais encore de rendre sensibles au public les résultats les plus assurés des études bibliques depuis 1838. D'une part, des capitales placées en marge indiqueront à quel document ou ordre de documents appartient chaque fragment de l'Ancien Testament ; d'autre part, dans les livres historiques les dates des événements racontés seront indiquées et une table chronologique y sera adjointe qui permettra au lecteur de suivre tout le développement de l'histoire d'Israël. On voit que l'heureuse initiative de Lenormant, dans sa traduction de la *Genèse*, n'a pas été perdue.

HONGRIE

Hittudomángi Folyóirat, bulletin de théologie, récemment fondé par le Dr Jean Kiss, également directeur d'un Bulletin de philosophie qui paraît depuis quatre ans. Nous avons sous les yeux les deux derniers fascicules de cette double publication, et quoique leur objet ne soit pas directement le nôtre, quoique l'emploi de la langue magyare la rende peu accessible aux lecteurs, nous croyons devoir signaler les travaux qui nous intéressent le plus. M. Alexandre Kováts s'occupe du crédit dû au *Pentateuque*; M. Engelsz étudie philologiquement le grec du Nouveau Testament; M. Huber confronte les généalogies de Jésus ; M. Babik analyse les mots ecclésiastiques employés dans la langue magyare qui les a tirés des idiomes slaves, etc. Tous ces articles préparés avec érudition, composés avec soin, montrent l'activité du clergé catholique de Hongrie et de ses adhérents laïques en plusieurs branches des sciences religieuses.

(Communication de M. E. S.).

ÉTATS-UNIS D'AMÉRIQUE

La Société orientale américaine. — Cette Société a tenu à la fin d'octobre ses réunions d'automne. Nous reproduisons d'après la *Nation* quelques renseignements sur les travaux relatifs à l'histoire des religions qui y ont été présentés. M. W. Martin, de Pékin, a lu un mémoire sur les *Idées chinoises de l'inspiration*. Il faut distinguer ici le matérialisme des Taoistes, l'idéalisme des Bouddhistes et ce que l'auteur appelle le Sadducéisme des disciples de Confucius. D'après les Taoistes un petit nombre de mortels seulement sont capables de résister aux causes de destruction. Les corps de ces privilégiés deviennent des corps spirituels qui possèdent une puissance et des facultés supérieures à celles des corps terrestres. Ces immortels forment une sorte de panthéon qui régit la destinée des hommes. Ils ont notamment le pouvoir d'entrer en relation avec les humains dans des apparitions et, d'une façon toute particulière, par l'hypnotisme. La plume magique est un moyen de révélation qui leur est cher et il en

Digitized by Google

est sorti toute une littérature, analogue à celle de nos spirites, qui a la prétention d'être une révélation.

Les Bouddhistes chinois, gagnés par la contagion, ont aussi cherché à faire valoir des révélations analogues, quoique les plus stricts d'entre eux prétendent s'en tenir exclusivement aux enseignements du Bouddah. Quant au Confucéisme, le véritable type religieux de la Chine, il est essentiellement rationaliste. Néanmoins on trouve dans le *Li-Ki* ou livre des rites une table des symboles mystiques apportée d'une façon surnaturelle sur les eaux du fleuve Jaune par un dragon ayant la forme d'un cheval, et un résumé de philosophie politique, le Hungfan, qui aurait été fourni à l'empereur Zu par un être mystérieux descendant la rivière Loh. Du reste, le Confucéisme enseigne que les hommes sages tiennent leurs enseignements du ciel, mais non d'une façon surnaturelle.

Il nous semble qu'il ne serait pas difficile de trouver, non seulement dans les croyances vraiment populaires des Chinois, mais dans les ouvrages mêmes qui font autorité parmi eux, de nombreux exemples de relations surnaturelles entre les dieux, les esprits, les puissances surhumaines, d'une part, et les hommes de l'autre. Le rationalisme confucéen est un pavillon qui couvre plus de superstitions que M. Martin ne le dit, si le compte rendu de la *Nation* est exact.

Parmi les autres communications faites à la Société orientale américaine, nous remarquons une note de M. Jackson qui a trouvé dans les Gathas un parallèle à la célèbre sentence : « Pesé dans la balance et trouvé insuffisant »; — une interprétation de l'hymne funéraire du *Rig-Véda*, X, 16, 13, par M. Bloomfield, qui établit l'existence de pleureurs professionnels dès l'âge védique; — une comparaison des doctrines brahmaniques et confucéennes primitives sur la cosmogonie, par le Rév. J. Wight.

La Société orientale Américaine a décidé de ne plus se réunir qu'une fois par an, au lieu de deux fois. Elle offre ses services au comité organisateur de l'Exposition universelle de Chicago pour l'aménagement d'une exposition de la vie, des mœurs et de l'histoire de l'Orient.

Henry Charles Lea. — *Chapters from the religious history of Spain connected with the Inquisition* (1 vol. in-12 de XII et 522 p. Philadelphia 1890). M. H.-C. Lea, l'auteur d'une excellente *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, qui deviendra classique, nous n'en doutons point, vient de réunir sous ce titre plusieurs études du plus grand intérêt. La principale d'entre elles est consacrée à retracer les origines et les développements de la censure (*censorship of the press*) en Espagne. C'est en 1502 que Ferdinand et Isabelle promulguèrent une loi, la première qui établit en Europe la censure *effective*; en 1551, sous Charles-Quint, on met à l'index « les bibles traduites en espagnol ou en quelque autre langue vulgaire, » on en interdit absolument l'usage et la possession en 1559, puis en 1584. L'*Index* de 1583 ne fait grâce qu'aux textes cités dans les ouvrages catholiques et aux fragments contenus dans le Canon de la Messe, pourvu qu'ils ne soient point isolés, mais qu'ils soient incorporés dans des sermons ou des

Digitized by Google

développements (*Index de Quiroga*, *Regla* VI). Et les mesures restrictives vont s'aggravant d'année en année; M. Lea raconte, en détail et documents en main, toutes les prohibitions inventées, dans ce domaine, par le génie espagnol; il en est de tout à fait curieuses, par exemple les instructions données pour l'exercice de la censure sur les navires (*visitas de navios*); ces visites commencèrent en 1566, et atteignirent les derniers degrés de la perquisition, dans ce qu'elle a de plus injurieux pour la personne humaine, comme le montrent les articles que M. Lea a traduits d'un manuscrit espagnol appartenant à M. D. Fergusson. M. Lea a poursuivi son étude jusqu'aux lois sur la presse de 1879 (*Ley de Imprenta*), loi prohibitive du ministère Canovas, et de 1883, loi beaucoup plus libérale, encore en vigueur. L'auteur n'a pas eu de peine à mettre en lumière, dans sa conclusion, la déplorable influence que la censure a exercée sur l'Espagne et l'esprit espagnol.

Une seconde et savante étude a pour sujet les « Mystiques et les Illuminés »; une troisième les « possédées » (*endemoniadas*), que l'auteur a fait suivre d'un article fort curieux qu'il avait déjà publié (*English historical Review*, Avril 1889), sur *El santo Nino de la Guardia*, et du lamentable épisode de *Brianda de Bardaxi*, une des innombrables victimes de l'Inquisition espagnole.

Dans ce nouvel ouvrage, M. Lea déploie les mêmes qualités que nous avons eu l'occasion de signaler, il y a quelques années, en rendant compte de son *Histoire de l'Inquisition* dans les *Annales de bibliographie théologique* (1888). C'est toujours la même connaissance approfondie des faits dont il étudie l'histoire, la même précision, la même impartialité, le même intérêt qu'il sait communiquer à la narration.

(Communication de M. Edouard Montet).

— *Statistique des temples grecs*. M. Salomon Reinach, dans la dernière de ses excellentes Chroniques d'Orient, signale à l'attention des archéologues un travail de M. Hussey, publié dans *American Journal of archæology* (1890, p. 59-64), qui mérite également d'attirer l'attention de l'historien des religions. C'est une statistique des temples helléniques, mentionnant à la fois les divinités auxquelles ils sont consacrés et les localités où ils s'élevaient. Apollon et Artémis ont plus de temples que Zeus ou telle autre des grandes divinités. Parmi les dieux de second ordre c'est Esculape qui compte le plus de sanctuaires.

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 17 octobre* : M. *Grellet-Balguerie* propose une série de corrections à la chronologie des papes, telle que la donne Jaffé, pour les années 649 à 653. Il part du principe que la durée assignée au pontificat d'Eugène Ier par Anastase ne doit être comptée qu'à partir de la mort du pape martyr saint Martin, puisqu'il ne saurait y avoir eu en même temps deux papes légitimes. Saint Martin étant mort le 15 septembre 655, l'avènement d'Eugène Ier doit être fixé à cette même date et sa mort au 3 juin 658, au lieu de 657. Les dates des papes suivants jusqu'à Agathon doivent donc être reculées d'une année. Le successeur d'Eugène, Vitalien, meurt le 27 janvier 673 (non 672). Donus est nommé au mois d'août 677 (synchronisme d'une comète); son avènement est du 2 novembre; il meurt le 12 avril 679. Agathon n'entre en fonctions que le 26 juin de la même année et meurt le 10 janvier 682 (non 681). L'interrègne entre Agathon et Léon II se trouve ainsi réduit à sept mois et cinq jours.

M. *Siméon Luce* présente un travail de M. *Armand Gasté* qui publie deux lettres inédites de Bossuet, adressées en 1686 et 1702 à Nicolas Payen, lieutenant général au bailliage de Meaux. Ces lettres sont intéressantes pour l'histoire de l'épiscopat de Bossuet.

— *Séance du 24 octobre* : M. *Léopold Delisle* fait connaître un ouvrage de M. Joret sur Pierre et Nicolas Formont, grands négociants et banquiers du XVIIe siècle. Le second fut obligé de quitter la France après la révocation de l'Édit de Nantes et, poursuivi pour crime d'hérésie, il fut bientôt réduit à la plus extrême misère.

L'abbé *Duchesne* expose le résultat des fouilles qu'il a dirigées à Saint-Servan, sur l'emplacement de l'ancienne cathédrale d'Alet.

— *Séance du 31 octobre* : M. *Paul Meyer* signale un manuscrit de la cathédrale de Durham, datant du XIIIe siècle et composé par un franciscain. C'est un recueil d'histoires édifiantes, de récits de miracles dont plusieurs sont garantis par des contemporains notables.

1. Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

— *Séance du 7 novembre* : M. *Viollet* fait connaître une ordonnance de saint Louis, de 1245, qui impose à tous ceux qui participeront à la prochaine croisade une trêve de cinq ans. Elle oblige, en outre, les créanciers des croisés qui ont obtenu une sentence d'excommunication contre leurs débiteurs, à les faire absoudre par l'autorité ecclésiastique.

M. *Casati* présente à l'Académie des reproductions de peintures trouvées dans la dernière tombe étrusque découverte à Porano, près d'Orvieto. Elles représentent des cérémonies funèbres. On y voit une table servie, des musiciens et une divinité ailée, dite *lasa*, qui tient à la main le rouleau des actions du défunt. Le nom de la famille à laquelle appartenait cette tombe est : Thescanas. M. Casati montre aussi un miroir, découvert aux environs d'Orvieto, sur lequel est gravée une scène de mythologie étrusque. On y reconnaît des lasas, munies de grandes ailes aux épaules, ornées de bijoux et absolument nues; en général ces divinités, qui semblent être des esprits protecteurs, sont revêtues de longues robes.

— *Séance du 21 novembre* : Le livre de Jésus, fils de Sirach, dont nous ne possédons plus que la version grecque, énumère les noms principaux de la littérature hébraïque. On a observé depuis longtemps que le nom de Job n'y figure pas. M. *Renan*, reprenant une restitution de M. Geiger, montre que cette lacune est dûe à une faute de traduction et rétablit le texte hébraïque tel qu'il devait être.

M. *Clermont-Ganneau* communique une inscription grecque de Sidon, la dédicace, faite en l'an 47 avant notre ère, par l'archonte des coutellers « au dieu saint ». La qualification de « saint » accolée au nom d'un dieu, est essentiellement sémitique.

— *Séance du 28 novembre* : M. l'abbé *Duchesne* défend l'authenticité d'un groupe de lettres de l'empereur Constantin, qui se trouve dans un manuscrit, malheureusement incomplet, de saint Optat, avec divers autres documents relatifs au schisme donatiste. Il établit ce que devait être le recueil primitif, formé entre 330 et 347 et maintient contre M. Seeck la date du concile d'Arles en 314. M. Gaston Boissier fait ressortir la valeur historique des conclusions de l'abbé Duchesne. Les lettres dont il s'agit datent des premières années de Constantin; si elles sont authentiques elles prouvent que dès cette époque Constantin était chrétien, contrairement à l'assertion de Zosime.

M. *Hamy* signale une publication de M. *P. de Lisle du Dreneuc* sur les « Idoles de l'Amazone ». Les objets rapportés au Musée de Nantes par cet explorateur proviennent du district d'Obidos, au confluent du Trombetas et de l'Amazone. A côté de poteries de toute sorte il y a des statues de pierre, assez grossières, qui représentent, semble-t-il, des fétiches protecteurs de la pêche.

— *Séance du 5 décembre* : M. *Geffroy*, directeur de l'École de Rome, signale une importante découverte faite sur la rive droite du Tibre, vers les Prati di Castello. Il s'agit de plusieurs blocs de marbre couverts d'inscriptions qui ne

Digitized by Google

sont rien moins que des fragments d'actes du collège des *XV viri sacris faciundis*. Du milieu des 150 à 200 lignes en petits caractères se dégagent quelques notices en beaux caractères du siècle d'Auguste, dont une est particulièrement remarquable : *Carmen sæculare composuit Q. Horatius Flaccus*.

M. *Oppert* corrige la lecture du nom que porte dans les documents cunéiformes l'un des plus célèbres héros de la mythologie chaldéenne, Isdubar. Son véritable nom est Gilgamès. C'est le personnage mentionné par Élien sous le nom identique de Gilgamos. On peut ainsi compléter la légende chaldéenne par les données d'Élien. Gilgamès est le Persée chaldéen. Sa mère, enfermée dans une tour, a été fécondée par un être surnaturel qui a trompé la vigilance des gardiens. Lorsque son existence est découverte, il est jeté du haut de la tour et sauvé par un aigle (voir à ce sujet l'*Academy* du 6 déc. et le *Babylonian and Oriental Record* d'octobre).

M. *Clermont-Ganneau* signale sur un ancien sceau sémitique du British Museum le nom Nefisi ou Nefoûsi, qu'il rapproche des Bené-Nefousîm, mentionnés dans les livres d'Esdras et de Néhémie parmi les familles qui rentrèrent de l'exil avec Zorobabel.

M. *Homolle* est présenté par l'Académie comme successeur de M. Foucart à la direction de l'École française d'Athènes. M. *Collignon* est présenté en seconde ligne.

— *Séance du 12 décembre* : M. *Geffroy* complète sa communication relative à l'inscription des jeux séculaires récemment découverte. Les fragments du marbre sont très nombreux. Pour éviter qu'ils ne s'égarent, la salle où l'on procède à leur reconstitution est fermée au public. M. Mommsen est chargé par le Ministre de l'Instruction publique d'Italie, de rédiger un commentaire qui paraîtra dans les *Monumenti* de l'Académie des Lincei. M. Geffroy a vu une copie du texte; c'est, écrit-il, comme le programme officiel, dressé par les *XV viri sacris faciundis*, de la fête célébrée à l'occasion du renouvellement des *ludi sæculares* en 737 de Rome, avec l'indication des prières qui devaient être prononcées.

M. Geffroy communique aussi une inscription avec les mots : « Salus Semoniana ».

M. le Dr *Carton* envoie de Souk-el-Arba (Tunisie) une note sur une dédicace à Saturne, trouvée à Sidi-Mohammed-el-Azreg.

M. *Lévasseur* signale la correction apportée par M. *Hulin*, professeur à l'Université de Gand, au passage des *Prolégomènes* de Benjamin Guérard sur le *Polyptyque* de l'abbé de Saint-Germain-des-Près, Irminon. M. Guérard s'est trompé en assignant à l'abbaye du XIe siècle un domaine de 221019 hectares. Un calcul plus exact réduit ce domaine exorbitant à un total d'environ 40,000 hectares.

M. *Maspero* présente de la part de M. *Casanova*, membre de la Mission archéologique du Caire, un bouquetin en terre cuite, aux cornes recourbées, orné d'une inscription arabe qui signifie « L'imam c'est el-Hakim-billah ». C'est un objet de

Digitized by Google

dévotion des Druses. Le bouquetin, en effet, est souvent désigné par le peuple en Égypte sous le nom générique de gazelle; or, les Druses rendent un culte au veau et à la gazelle.

— *Séance du 19 décembre* : M. *Germain Bapst* donne lecture d'un mémoire sur les *Mystères* du moyen-âge.

— *Séance du 26 décembre* : M. *Oppert* est nommé président pour l'année 1891, M. Alexandre Bertrand, vice-président. L'Académie nomme correspondants étrangers : MM. Kern, de Leyde; Wattenbach, de Berlin; Schuchardt, de Gratz; — correspondant français, le P. Delattre, directeur du Musée de Saint-Louis, à Carthage.

II. Journal asiatique. — *Septembre-octobre* : *R. Basset.* Les dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed ben Yousof (un Berbère Hoouâra, de la fin du IXe siècle de l'hégire, qui s'adonna de bonne heure à la réforme de l'Islâm). — *J. Halévy.* La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (essai de traduction des textes du XVe siècle av. J. C. publiés d'après les tablettes de Tell-el-Amarna par MM. Winckler et Abel, de Berlin).

III. Revue historique. — *Novembre-décembre* : *L. de Vignols.* Le commerce hollandais et les congrégations juives à la fin du XVIIe siècle.

IV. Revue archéologique. — *Septembre-octobre* : *F. Ravaisson.* La Vénus de Milo. — *A. Lebègue.* Les premières fouilles de Délos. — *J. de Morgan.* Note sur les nécropoles préhistoriques de l'Arménie russe. — *Salomon Reinach.* Chronique d'Orient.

V. Romania. — *Octobre* : *Samuel Berger.* Nouvelles recherches sur les bibles provençales et catalanes.

VI. Revue des Études Juives. — *Septembre-octobre* : *I. Loeb.* La littérature des pauvres dans la Bible. Les Psaumes (suite). — *J. Halévy.* La correspondance d'Aménophis IV et la Bible (fin). — (du même) Remarque sur un point contesté touchant la persécution de Nedjran. — *A. Epstein.* Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché. — *M. Schreiner.* Le Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources. — *W. Bacher.* Le Commentaire sur Job de Samuel ben Nissim d'Alep.

VII. Mélusine. — *Novembre-décembre* : *E. Lefébure.* La motte de terre. — *K. Nyrop* et *H. Gaidoz.* L'étymologie populaire et le folk-lore. (Noms de saints). — *J. Tuchmann.* Moyen d'acquérir le pouvoir de fascination. Effets de la fascination (suite). — *J. Lévi.* Les Juifs en morceaux. — *H. Gaidoz.* Oblations à la mer.

VIII. Revue des traditions populaires. — *Novembre* : *A. Jarchy.* La médecine superstitieuse en Russie. — *Ch. Hercouet.* Superstitions de Quillimane (Mozambique). — *P. Sébillot.* Superstitions de civilisés (suite). — *L. Sichler.* Mœurs et coutumes de mariage en Russie (suite). — *L. Bonnemère.* Les superstitions du canton de Gennes (Maine-et-Loire). — *L. Pineau.* Les danseurs maudits (légende du Poitou).

IX. Bulletin de la Société d'Ethnographie. — *Mai* : *A. Franck.* Ethno-

Digitized by Google

graphie sémitique (voir n° du 14 août et du 9 septembre). = 17 *septembre*: *Hansen-Blangsted*. Les institutions morales des anciens Danois. = 8 *octobre* : *Lamairesse*. L'Inde avant le Bouddhisme.

X. Mémoires du Comité sinico-japonais. — 1890. *N° 1* : *Ph. Foucaux*. Le Tripitaka des Chinois et des Japonais. — Le Bouddhisme du nord et du sud. — Définition du Nirvâna.

XI. Archives de la Société américaine. — 1890. N° 1 : *Paul Boell*. Les divinités représentées dans les codices Troano et Cortesianus. — *E. Seler*. Les divinités des quatre points cardinaux.

XII. Vie chrétienne. — *Novembre* : *A. Bouvier*. Le témoignage de Jésus. — *S. S.* La mission suédoise dans l'Afrique orientale.

XIII Revue des Deux-Mondes. — 15 *novembre* : *Joseph Texte*. Le mysticisme littéraire. — *Arvède Barine*. Les contes de Perrault.

XIV. Revue Bleue. — 8 *novembre* : *De Pressensé*. La critique et le Christ de l'Évangile (à propos de la Vie de Jésus du Père Didon). = 13 *et* 20 *décembre* : *E. Boutmy*. Le sentiment religieux aux Etats-Unis (excellente étude très impartiale; l'auteur sait voir de haut son sujet).

XV. Bulletin de la Société de géographie de Lyon. — *N° 3* : *Groffier*. Explorations et travaux scientifiques des missionnaires en 1887 et 1888.

XVI. L'Anthropologie. — *I. 5.* : *Cordier*. Les Juifs en Chine. — *S. Reinach*. Les découvertes de Vaphio et la civilisation mycénienne d'après des publications récentes. — *Bazin*. Études sur le tatouage dans la régence de Tunis.

XVII. Academy. — 18 *octobre* : *R. Morris*. Are there any traces of Babylonian or Assyrian names in Pâli Literature? = 1er *novembre* : *A. B. Eduards*. Kahun, Gurob and Hawara (à propos du livre où M. Flinders Petrie a consigné les résultats de ses dernières fouilles en Égypte). = 22 *novembre* : *R. Morris*. Some words in the Asoka Inscriptions. = 29 *novembre* : *W. Clouston*. The treasury of king Rampsinitus (étude de folklore). = 6 *décembre* : *R. Brown*. The zodiacal crab. = 13 *décembre* : *A. Lang*. Odysseus and Helen. — *W. Hayes Ward*. The hero of the Chaldaean epic (Gisdubar doit se lire Gilgames et est identique au Gilgamos d'Elien; voir le « Babylonian and Oriental Record » d'octobre).

XVIII. Athenaeum. — 22 *novembre* : *G. Bickell*. A source of the book of Tobit (voir l'art. de M. Kirby, le 29 novembre).

XIX. Classical Review. — *IV*, 10 : *H. L. Webster*. Bugge and Bréal on the latin element in teutonic mythology and speech. — *J. A. Cross*. Greek quotations in fourth testament.

XX. Dublin Review. — *Octobre* : *J. Gasquet*. Celebration of massin: Ante-Nicene times. — John Henry cardinal Newmann (divers articles sur l'homme et son œuvre).

XXI. Edinburgh Review. — *Octobre* : The literature of Tibet.

XXII. English historical Review. — *Octobre* : lord *Acton*. Doellinger's historical work.

Digitized by Google

XXIII. Contemporary Review. — *Novembre* : *J. Butler*. Catherine Booth. — *E. Abbott*. Illusion in religion. = *Décembre* : *G. Monod*. Alexander Vinet. — *F. Power Cobbe*. The two religions. — *Sayce*. The latest results of oriental archaeology.

XXIV. Fortnightly Review. — *Novembre* : *Lepel Griffin*. The Burman and his creed.

XXV. Nineteenth century. — *Novembre* : *Huxley*. The Aryan question and prehistoric man. — *Palgrave*. The Oxford movement of the XV century. = *Décembre* : *Huxley*. The keepers of the herd of swine.

XXVI. Folk-Lore. — *I*. 4 : *J. Abercromby*. Marriage customs of the Mordoins. — *M. Kowalesky*. Marriage among the early Slavs. — *J. Stewart Lockhart*. Marriage ceremonies of the Manchus.

XXVII. Indian Antiquary. — *Septembre* : *Hultzsch*. Extracts from Kalhana's Rajata-Ramgini, n° 3. — *Fleet*. Homvad inscription of Somesvara I. — *Natesa Sastri*. Folklore of southern India. The six good maxims (voir n° suiv.). = *Octobre* : *Rehatsek*. A notice of the Gulabnama. — *D'Penha*. Folklore in Salsette (suite).

XXIII. Orientalist. — *III*. 11 *et* 12 : *Tillekeratne*. The life of Karalota Tirti Sri Dhammarâma, high priest of Matara (Ceylon). — *Goonetilleke*. The Pratyâhâra « Has ». — *Miller*. Folktales of Bengal. — Tamil folklore : The last of the Yakkus.

XXIX. China Review. — *N° 6* : *Watters*. The shadow of a pilgrim or notes to the Ta-t'ang Hsi-yü-chi of Yuan-chwang.

XXX. Journal of the Anthropological Institute. — *XX*. 2 : *Macdonald*. Manners, customs, superstitions and religions of South African tribes.

XXXI. Journal of American folk-lore. — *III*. 10 : *L. Pendleton*. Notes on negro-folklore and witchcraft in the south. — *W. Newell*. The symbolism of Backgammon. — *J. Bourke*. Notes on Apache mythology. — *W. Wallace Brown*. Northern lights. — *F. La Flesche*. The Omaha Buffalo medicine men. — *H. Carrington Bolton*. A festal rite of Bermudian negroes.

XXXII Journal of the R. Asiatic Soc. of Gr. Britain and Ireland. — *Octobre* : *Hewitt*. Notes on the early history of northern India (suite). — *Corbet*. The history of the Mosque of Amr at Old Cairo. — Titles of the sanskrit mss. in the Todd and Whish collections of the R. Asiatic Society.

XXXIII. Babylonian and oriental Record. — *IV*. 11 : *W Hayes Ward*. Sir Henry Peck's oriental cylinders. — *Terrien de Lacouperie*. The calendar plant of China, the cosmic tree and the date-palm of Babylonia. — *W. Boscawen*. The Babylonian legend of the serpent-tempter. — *T. de Lacouperie*. The onomastic similarity of Nai Hwang-Ti of China and Nakhunte of Susiana. — *Th. Pinches*. Exit Gistubar. = *N° 12* : *Casatelli*. The dog and death. — *Terrien de Lacouperie*. The silk goddess of China.

XXXIV. Sitzungsb. d. k. baierischen Ak. d. Wissenschaften zu

Digitized by Google

München. *Philos.-philol.-und hist. Kl.* — 1890, II. 1 : *Geiger*. Das Yât-kâr-i Zarirân und sein Verhältnis zum Sâhnâme.

XXXV. Berichte d. k. sæchsischen Ges. d. Wissenschaften zu Leipzig. *Phil.-hist. Kl.* — 1890, I : *Heinze*. Ueber den Νοῦς des Anaxagoras. — *Pickert*. Ueber die sogenannte Notitia de servitio monasteriorum (Constitutio Hludovici Pii). — *Böthlingk*. Versuch eine jüngst angefochtene Lehre Pâṇini's in Schutz zu nehmen. — *Windisch*. Ueber das altirische Gedicht im Codex Boernerianus und ueber die altirischen Zauberformeln.

XXXVI. Jahrbuch d. k. d. archaeologischen Instituts. — *V.* 3 : *Winter*. Silanion. — *Kekulé*. Ueber die Darstellung der Erschaffung der Eva.

XXXVII. Mitteilungen d. k. d. archaeol. Instituts. *Roemische Abt.* — *V.* 2 : *Milani*. Dionysos, Eirene e Pluto.

XXXVIII. Sitzungsb. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften zu Berlin. — *XVI* : *Curtius*. Studien zur Geschichte des griechischen Olymps.

XXXIX. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XII.* 2 : *Tzschirn*. Die Enstehung der römischen Kirche im zweiten christlichen Jh. — *von Pflugk-Hartung*. Ueber Archiv und Register der Päbste. — *Frank*. Die Wertheimer Bibelueberseizung vor dem Reichshofrat zu Wien. — *de Boor*. Nachträge zu den Notitiae Episcopatuum. — *Seebass*. Ueber die Statuta Murbacensia. — *Weiland*. Beitrag zum Hexenglaube im Mittelalter. — *Ney*. Analekten zur Geschichte des Reichstags zu Speier im Jahre 1526. — *Bodemann*. Briefe Leibnizens und officielle Aktenstücke zur Geschichte der Antoinette Bourguignon.

XL. Jahrbuch für protestantische Theologie. — 1890. *N°* 4 : *Szeberenyi*. Die Secte der Narazener in Ungarn. — *Paul*. Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr. — *Krüger*. Zur Abfassungszeit der Apologien Justins. — *Görres*. Kirche und Stat von Decius bis zum Regierungsantritt Diokletians (249-284).

XLI. Deutsch-evangelische Blætter. — *N°* 10 : *Pfleiderer*. Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube (voir le n° suiv.).

XLII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXXIV.* 1 : *Holsten*. Biblisch-theologische Studien, III. — *Hilgenfeld*. Paul Ewald's Lösung der Evangelienfrage. — *Egli*. Zum Polykarpustag. — *Schwalle*. Die Rasse der Philister. — *Drüseke*. Paralipomena christiana. — *Hilgenfeld*. Sebuaer und Masbotheer.

XLIII. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *V.* 4 : *M. Fischer*. Mohammed und der Islam. — *D. Nippold*. Missionswissenschaft und Religionsphilosophie. — *J. Happel*. Die Religion in China (3e art.).

XLIV. Evangelisches Missionsmagazin. — *Novembre* : *L. Gengnagel*. Gelübde der Hindu, wie solche im Kanaragebiet im südwestlichen Indien gebräuchlich sind (voir décembre).

XLV. Beweis des Glaubens. — *Novembre* : Das Swastikazeichen als vorchristlich religiöses Symbol.

XLVI. Studien u. Mitt. a. d. Benediktiner- und Cistercienserorden.

Digitized by Google

den. — *XI.* 3 : *Schmieder.* Aphorismen zur Geschichte des Mönchthums nach der Regel des h. Benedikt. — *Leonard.* Ueber den Ursprung des Ordens der regulierten Chorherren vom h. Augustinus. — *Berlière.* Die Cluniacenser in England. — *Wuku.* Die Heilkunde bei den alten Hebräern.

XLVII. Theologische Quartalschrift. — 1890. *N°* 4 : *Vetter.* Der apokryphe dritte Korintherbrief. — *Funk.* Zur Bulle Unam Sanctam.

XLVIII. Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft. — *X.* 2 *Schwally.* Das Buch Ssefanyâ, eine historisch-kritische Untersuchung. — *Jakob.* Das Buch Esther bei den LXX. — *Kantzsch.* Richter, IX, 28.

XLIX. Historische Zeitschrift. — *LXV.* 2 : *Loening.* Die Entstehung der Constantinischen Schenkungsurkunde. = *N°* 3 : *Wittich.* Magdeburg als katholische Marienburg (épisode de la guerre de Trente ans).

L. Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft. — *IV.* 1 : *Chroust.* Zu den Constanzer Concordaten. — *Hoogeweg.* Die Kreuzpredigt des Jahres 1224 in Deutschland. — *Gotlob.* Des Nuntius Franz Coppini Anteil an die Entthrönung des Königs Heinrich VI und seine Verurteilung bei der römischen Curie.

LI. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. — *XI.* 4 : *Stölzle.* Abälards verloren geglaubter Tractat De unitate et trinitate divina. — *Von Nostiz-Rieneck.* Zur Frage nach der Existenz eines Liber Papiensis. — *Jostes.* Die Schriften des Gerhard Zerbolt von Zutphen « De libris teutonicalibus ». — *Ehrle.* Die Uebertragung des letzten Restes des päbstlichen Archivs von Avignon nach Rom. — *Straganz.* Zur Statistik des Franciscanerordens im Jahre 1493.

LII. Philologus. — *N. F. III.* 2 : *Düntzer.* Zum ersten Buche der Odyssee. — *Crusius.* Canna dea? — *Mendelssohn.* Zu den Oracula Sibyllina.

LIII. Rheinisches Museum. — *N°* 4 : *Oder.* Das Traumbuch des Alexander von Myndos. — *Ihm.* Neue Matres aus Köln.

LIV. Romanische Forschungen. — *V.* 2 : *A. Meyer.* Der waldensische Physiologus. — *W. Meyer.* Petri Abaelardi planctus. — *Baist.* Der gerichtliche Zweikampf, nach seinem Ursprung und im Rolandslied. — *Scherman.* Eine Art visionärer Höllenschilderung aus dem indischen Mittelalter. — *Otto.* Altlothringische geistliche Lieder.

LV. Ausland. — *N°* 40 : *Seler.* Religion und Kultus der alten Mexikaner. (voir n^os^ suiv.). — *Albert.* Das Moharremfest der Perser. = *N°* 41 : *Friedrichs.* Das männliche Wochenbett (voir n^os^ suiv.). — *Quedenfeldt.* Wie die Udâia Mohammedaner wurden. = *N°* 42 : *Jacobsen* Eigentümliche Cultusgegenstände im Museum für deutsche Volkstrachten. = *N°* 46 : *Gatschet.* Sinti, der erste Mensch. Eine Schöpfungssage der Kayowêindianer. — *Quedenfeldt.* Das türkische Schattenspiel im Magrib. — *Wilser.* Anthropologie und Geschichte (voir le n° suiv.).

LVI. Zeitschrift für Volkskunde. — *II. N°* 12 : *Knoop.* Die neuent-

Digitized by Google

deckten Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene : Frie, Frê, Frick, Fuik, Fui, Fu. — *Amman*. Hochzeitsgebräuche aus dem Böhmerwald. = *III*. 1 *et* 2 : *Veckenstedt*. Die mythischen Könige der arische Volksheldensage und Dichtung ; Wendische Sagen der Niederlausitz. — *Vernaleken*. Der unstete Hans. Eine Reihe mythischer Volksdichtungen. — *Bolte*. Vlämisches Mittfastenlied. — *Knoop*. Polnischer und deutscher Aberglaube und Brauch aus der Provinz Posen. — Die neuentdeckten Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene : der pommersche Gauden und Vergodendêl.

LVII. Rivista di filologia e d'istruzione classica. — *XXIX*, 1-3 : *Ciccotti*. I sacerdozi municipali e provinciali della Spagna e gli Augustali nell' epoca imperiale romana.

LVIII. Rivista storica italiana. — *VII*. 3 : *Testa*. La chiesa di Napoli nei suoi rapporti con papa Gregorio I.

LIX. Archivio per l'antropologia e la etnologia. — *XX*. 1 : *Beri*. Le superstizioni e i pregiudizii delle Marche Apennine. = *N°* 2 : *Riccardi*. Pregiudizi e superstizioni del popolo Modenese.

LX. Theologische Studien. — *N^os* 4 *et* 5: *Van der Veen*. De daemonologie van het Judaisme. — *Van Toorenenbergen*. De plaats die aan Heinrich Bullinger toekomt in de Gereformeerde kerk en theologie. — *Dædes*. De Psalmen Davids. — *Wildeboer*. De straf der zonde volgens Genesis III. — *Van Rhyn*. De brief aan de Galatiërs en de Handelingen der Apostelen volgens R. Steck.

LXI. Theologisch Tijdschrift. — *Novembre* : *J. Matthes*. De inrichting van den eeredienst door Jeroboam I (sur I Rois, XII, 26-33). — *A. Loman*. De jongste uitgave der Agrapha.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

A. N. Starcke. La famille primitive; ses origines, son développement. — Paris. Alcan; 6 fr.

Ch. Pesch. Gott und Götter. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. — Fribourg-en-Brisgau. Herder; in-8 de VII et 128 p.; 1 m. 70.

Max Müller. Physical religion (2e partie des Gifford Lectures). — Londres. 1890.

Natürliche Religion, traduction allemande de la première partie des Gifford Lectures. — Leipzig, Engelmann; in-8 de XX et 587 p.; 14 m.

CHRISTIANISME

E. Rapin. Les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Introduction à la lecture de la bible. — Lausanne. Payot; in-12 de 331 p.; 2 fr. 50.

F. Bourazan. A sacred dictionary: an explanation of Scripture names and terms, with brief geographical and historical references. — Londres. Nisbet; in-8 de 462 p.; 17 sh. 6.

E. Hatch. The influence of greek ideas and usages upon the christian Church (Hibbert Lectures de 1888, ouvr. posthume édité par M. A. Fairbain). — Londres. Williams et Norgate; in-8 de XXIV et 360 p.; 10 sh. 6.

I. von Döllinger. Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte, gesammelt und herausgeg. von F. Reusch. — Stuttgard. Cotta; in-8 de VIII et 608 p.; 11 m. 50.

C. Henner. Beiträge zur Organisation und Competenz der päpstlichen Ketzergerichte. — Leipzig. Duncker; in-8 de XII et 383 p.; 8 m. 80.

A. Lipp. Die Hymnen des Cistercienser-Brevieres, uebersetzt und erklärt. — Vienne. Kirsch; in-8 de IX et 370 p.

P. Bod. Historia Hungarorum ecclesiastica inde ab exordio N. T. ad nostra usque tempora ex monumentis partim editis, partim vere ineditis, fide dignis collecta. — Edd. Rauwenhoff et J.-J. Prins. II. 3 — Leyde. Brill; in-8 de VIII et 467 p.; 10 fl.

E. Johnson. The rise of christendom. — Londres. Paul; in-8 de 516 p.; 14 sh.

Digitized by Google

C. Noesgen. Geschichte der neutestam. Offenbarung. I. Geschichte Jesu Christi, 1re partie. Munich. Beck; 1891; in-8 de XI et 322 p.; 6 m.

Löhr. Die Offenbarung Johannis. Ein Beitrag zu ihrer Kritik und Erklärung. — Leipzig. Böhme; in-8 de 85 p.; 1 m.

M. Schiffers. Amwâs, das Emmaus des h. Lucas, 160 Stadien von Jerusalem. — Fribourg-en-Brisgau; Herder; in-8 de VIII et 236 p., avec carte; 3 m.

P. Cafaro. L'ebreo nome Gesù. — Naples; in-16 de 390 p.; 4 fr.

W. van Manen. Paulus. I. De Handelingen der Apostelen. — Leyde. Brill; in-8 de II et 207 p.; 2 fl. 25.

A. Lipsius et *M. Bonnet.* Acta apostolorum apocrypha. I. Acta Petri. Acta Pauli. Acta Petri et Pauli. Acta Pauli et Theclae. Acta Thaddaei. — Leipzig. Mendelssohn; in-8 de CXI et 320 p.; 12 m.

Th. Zahn. Geschichte des N. Tlichen Kanons, II. 1 (Urkunden und Belege zum I und III). — Leipzig. Deichert; in-8 de IV et 408 p.; 10 m. 50.

J. R. Harris. Biblical fragments from Mount Sinaï. — Londres. Cambridge-warehouse; in-4 de XVI et 68 p.

J. Langen. Die Clemensromane. Ihre Entstehung und ihre Tendenzen. — Gotha. Perthes; in-8 de VII et 167 p.; 3 m. 60.

W. Bousset. Die Evangelieneitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik von neuem untersucht. — Goettingne. Vandenhoeck; in-8 de 128 p.; 2 m. 80.

C. Clemen. Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie. Studien und Vorarbeiten. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de VIII et 158 p.; 2 m. 50.

E. Noeldechen. Tertullian. — Gotha. Perthes; in-8 de VIII et 496 p.; 9 m.

Thurnhuber. Die vorzüglichsten Glaubenslehren in den Schriften des heil. Bischofs und Martyrers Cyprianus von Karthago, I. — Augsbourg. Progr; in-8 de 66 p.

H. Achelis. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes. I. Die Canones Hippolyti (Texte und Untersuchungen de von Gebhardt et Harnack, VI. 4). — Leipzig. Hinrichs; 1891; in-8 de VIII et 295 p.; 9 m. 50.

A. Wirth. Acta SS. Nerei et Achillei graece. — Leipzig. Fock; in-8 de 42 p.; 1 m.

K. Kühner. Augustin's Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi in Verhältnis zur voraugustinischen Erlösungslehre bei den griechischen und lateinischen Vätern. — Heidelberg. Grooss; in-8 de III et 69 p.; 1 m.

F. Paret. Priscillianus, ein Reformator des IV Jh. — Wurzbourg. Stuber; in-8 de VIII et 302 p.; 6 m.

E. Bassenge. Die Sendung Augustins zur Bekehrung der Angelsachsen (596-604). — Leipzig. Fock; in-8 de 75 p.; 1 m. 50.

Hilaire. Saint Antoine de Padoue. Sa légende primitive et autres pièces historiques, avec des sermons inédits et nouveaux. — Neuville-sous-Montreuil. Duquat; in-8 de LI et 290 p.

Digitized by Google

A. Dresdner. Kultur-und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im x und xi Jh. — Breslau. Koebner; in-8 de xvi et 392 p.; 10 m.

V. Mortet. Maurice de Sully, évêque de Paris (1190-1196). Études sur l'administration épiscopale dans la seconde moitié du xiie siècle. — Paris; in-8 de 206 p. (t. XVI des « Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France »).

Chapotin. Études historiques sur la province dominicaine de France. — Paris. Lecoffre; in-8 de xxxi et 361 p.

Rieks. Die Jungfrau von Orleans. Ein kirchengeschichtliches Bild aus dem xv Jhr. — Berlin. Wiegandt; in 8 de 102 p.; 1 m. 50.

J.-B. Saegmüller. Die Papstwahlen und die Staaten von 1447 bis 1555. — Tübingue. Laupp; in-8 de vi et 238 p.; 4 m. 80.

F. Painter. Luther on education. — Philadelphie. Agence luthérienne; in-12 de ii et 282 p.; 1 d.

A. Moore. Lectures and papers on the history of the reformation in England and on the continent. — Londres. Paul: in-8 de 536 p.; 16 sh.

C. Coignet. La réforme française avant les guerres civiles (1512-1559). — Paris. Fischbacher; in-12 de v et 299 p.

J.-B. Rady. Die Reformatoren in ihrer Beziehung zur Doppelehe des Landgrafen Philipp. — Francfort. Foesser; in-8 de iv et 132 p.; 2 m. 25.

Th. Brieger. Dis theologischen Promotionen auf der Universität Leipzig, 1428-1539. — Leipzig; in-4 de x et 79 p.; 2 m.

P. Tschackert. Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preussen, I. — Leipzig. Hirzel; in-8 de xii et 389 p.; 9 m.

Ch. Clair. La vie de saint Ignace de Loyola, d'après Pierre Ribadeneira, son premier historien. — Paris. Plon-Nourrit; in-4 de iv et 464 avec pl.; 20 fr.

F. Scheichl. Bilder aus der Zeit der Gegenreformation in Oesterreich (1564-1618). — Gotha. Perthes; in-8 de vii et 51 p.; 1 m.

A. Bellesheim. Geschichte der katholischen Kirche in Irland. II Von 1509 bis 1690. — Mayence. Kirchheim; in-8 de xxxv et 772 p.; 16 m. 60.

S. Mc Connell. History of the American Episcopal church from the planting of the colonies to the end of the civil war. — New-York. Whittaker; in-8 de x et 392 p.; 2 d.

Th. Trede. Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süd Italiens, III. — Gotha. Perthes; in-8 de iii et 426 p.; 6 m.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

J. Mally. Historia sacra Antiqui Testamenti cum introductione in ejusdem test. libros sacros. — Graz; in-8 de vi et 293 p.; 3 m. 20.

F. Buhl. Kanon und Text des A. T. — Leipzig. Akad. Buchh.; in-8 de vi et 262 p.; 6 m.

Digitized by Google

J. Eckersley. The historical character of the Old Testament.— Londres. Christ. knowledge Soc.; in-12, 1/2 sh.

E. Renan. Histoire du peuple d'Israël, III. — Paris. Lévy; in-8 de VIII et 527 p.; 7 fr. 50.

A. Paetsch. Skizzen aus der jüdischen Priestergeschichte. — Leipzig. Siegismund; in-8 de 50 p.; 60 pf.

K. Budde. Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau. — Giessen. Ricker; in-8 de VIII et 276 p.; 7 fr. 50.

E. Albers. Die Quellenberichte in Josua I-XII — Bonn. Paul; in-8 de 150 p.; 3 m.

J. Nikel. Die Lehre des A. T. ueber die Cherubim und Seraphim. — Breslau; in-8 de 101 p.; 1 m. 50.

O. Naumann. Das erste Buch der Bibel nach seiner inneren Einheit und Echtheit dargestellt. — Gütersloh. Bertelsmann; in-8 de VIII et 386 p.; 5 m.

J. Fabre d'Envieu. Le livre du prophète Daniel traduit d'après le texte hébreu, araméen et grec, avec une introduction critique ou défense nouvelle du livre et un commentaire, t. II. Traduction et commentaire (ch. I-VII). — Paris. Thorin; in-8 de XVI et 788 p.; 15 fr.

F. Josephi. Opera, ed. Niese. Vol. IV. Antiquitatum Judaïcarum, l. XVI-XX et Vita. — Berlin. Weidmann; in-8 de X et 389 p.; 14 m. (dans l'édition à bon marché, 4 m.).

J. Fürst. Glossarium græco hebræum oder der griechische Wörterschatz der jüdischen Midraschwerke, 1re livr. — Strasbourg. Trübner; in-8 de 48 p.; 1 m. 50.

L. A. Rosenthal. Ueber den Zusammenhang der Mischna. I. Die Sadduzäerkampfe und die Mischnasammlung vor dem Auftreten Hillels. — Strasbourg. Trübner; in-8 de 95 p.; 2 m. 50.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

E. Abel. Scholia in Pindari Epinicia III. Scholia recentia. Vol. I. Scholia in Olympia et Pythia. — Berlin. Calvary; 15 m.

J. Baunack. Aus Epidauros. Eine epigraphische Studie. — Leipzig. Hirzel. 6 m.

H. Brugsch. Thesaurus inscriptionum ægyptiacarum, 5e partie. — Leipzig. Hinrichs; 100 m.

Strauss et *von Thorney.* Der altägyptische Götterglaube, 2e partie. — Heidelberg. Winter; 10 m.

C. Rothe. Die Bedeutung der Wiederholungen für die Homerische Frage. — Leipzig. Fock; 1 m. 20.

J. Paulson. Index Hesiodeus. — 3 m. 50.

Digitized by Google

F. Kauffmann. Deutsche Mythologie (de la collection Göschen). — Stuttgard. Göschen; 80 pf.

W. H. Roscher. Studien zur griechischen Mythologie und Culturgeschichte vom vergleichenden Standpunkte. 4e livr. — Ueber Selene und Verwantes. — Leipzig. Teubner; 6 m.

RELIGIONS DE L'ASIE

G. Huth. The Chandoratnâkara of Ratnâkaraçânti. Sanskrit text with Tibetan translation. — Berlin. Dümmler; 2 m.

— Die tibetische Version der Naihsargikaprâyaccittikadharmas. Büddistische Sühnregeln aus dem Pratimokshasûtram. — Strasbourg. Trübner; 2 m.

E. Pander. Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu, ein Beitrag zur Ikonographie des Lamaismus. — Berlin. Spemann; 8 m.

C. de Harlez. I-Li. Cérémonial de la Chine antique traduit pour la première fois. — Paris. Maisonneuve; 15 fr.

L. Fournereau. Les ruines khmères (Cambodge et Siam). Documents complémentaires. — Paris. Leroux; 50 fr.

G. Bühler. Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie. — Leipzig. Freytag; 2 m.

M. von Wimpfen. Kritische Worte ueber den Buddhismus. — Vienne. Konegen; 1891; in-8 de 64 p.; 1 m.

FOLK-LORE

E. Montagne. Les légendes de la Perse. — Paris. Bouillon; 3 fr. 50.

F. M. Luzel. Soniou Breiz-Izel : chansons populaires de la Basse-Bretagne. — T. I. Paris. Bouillon; 8 fr.

Sepp. Die Religion der alten Deutschen und ihr Fortbestand in Volkssagen, Aufzügen und Festbräuchen bis zur Gegenwart. — Munich. Lindauer; in-8 de XX et 419 p.; 6 m.

A. Tille. Die deutschen Volkslieder vom Doktor Faust. — Halle. Niemeyer; 5 m.

M. Murko. Die Geschichte von den sieben Weisen bei den Slaven.—Leipzig. Freytag; 2 m. 60.

H. Schurtz. Der Seifenbergbau im Erzgebirge und die Walensagen. — Stuttgard. Engelhorn; 2 m. 60.

E. Seler. Altmexikanische Studien. — Berlin. Spemann; 6 m.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-DEUXIEME

ARTICLES DE FOND

Pages

Etudes sur les origines de l'épiscopat. La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche, par M. *Jean Réville*. . . . . 1, 123 et 267

Les Origines du Taoïsme, par M. *Léon de Rosny* 161

Etudes védiques. L'hymne III. 1 du Rig-Véda, par M. *Paul Regnaud* . 302

MÉLANGES ET DOCUMENTS

La Religion celtique d'après M. Rhys, par M. *H. d'Arbois de Jubainville*. 27

La Religion mandéenne d'après M. Brandt, par M. *J. Halévy*. . . . 35

La Légende d'Abraham d'après les Musulmans, par M. *J. A. Decourdemanche* 54

Une application pratique du syncrétisme religieux en Angleterre, par M. le comte *Goblet d'Alviella*. 77

La Cosmologie babylonienne d'après M. Jensen, par M. *J. Halévy* . . 180

Les Personnages ailés des monuments assyriens d'après M. Edouard Tylor, par M. *Albert Réville*. 209

De l'introduction du Christianisme chez les tribus turques de la Haute-Asie, à propos des inscriptions de Semirjetschie, publiées par MM. Chwolson et Radloff, par M. *J. Halévy*. 289

L'Utah. Un essai de théocratie au XIXe siècle, par M. *Etienne Coquerel* . 332

Une nouvelle Vie de Jésus, par M. *Albert Réville* 345

REVUE DES LIVRES

A. Bergaigne et *V. Henry*. Manuel pour étudier le sanscrit védique (M. *Paul Regnaud*) 88

Anatole Leroy-Beaulieu. L'empire des tsars et les Russes, III. La Religion (M. *Jean Réville*). 99

E. Petitot. Accord des mythologies dans la cosmogonie des Danites arctiques (M. *Albert Réville*) 223

Digitized by Google

Pages.

A. Kuenen. De bœken des Ouden Verbonds, II (M. *Albert Réville*) . . 225
J. Cramer. De brief van Paulus aan de Galatiers (M. *X.*) , . . . 226
Ernest Renan. Histoire du peuple d'Israël, III. (M. *N.*) 370
E. Reuss. Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments, 2e éd. (M. *Édouard Montet*). 374
Karl Budde. Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau (M. *Ch. Piepenbring*) 376

CORRESPONDANCE. Lettre de M. V. Henry. 221

CHRONIQUES, par M. *Jean Réville*.

Enseignement de l'histoire des religions, pp. 103, 109, 112, 230, 241, 379, 389.

Nécrologie : A. Jundt, p. 106; Burton, p. 239; le cardinal Hergenrœther, p. 243.

Histoire générale des religions : Regnard, Aryens et Sémites, p. 233; James Darmesteter, Rapport à la Société asiatique, p. 235; Max Müller, Physical religion, p. 393; Société orientale américaine, p. 396.

Christianisme, Généralités : Theologischer Jahresbericht, p. 108; Les versions de la Bible, p. 393, 395; Nouvelles revues en Angleterre, p. 393; Hittudomangi Folyiórat, p. 396.

Christianisme ancien : A. Resch, Agrapha, p. 107; P. Didon, Jésus, p. 236; R. Harris et Gifford, The acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas, p. 238; Fürrer, Felicitasfrage, p. 240; Le texte grec de l'Apologie d'Aristide, p. 392.

Christianisme du moyen âge : Gasquet, l'Empire byzantin et la monarchie franque, p. 233; Schuré, Le Mont-Saint-Michel, p. 235; Abélard, De unitate et trinitate divina, p. 395.

Époque de la Réformation : Knuttel, Pamflettenverzameling, p. 111; P. Batifol, La Vaticane de Paul III à Paul V, p. 234; Reuss, Correspondances adressées à Christophe Güntzer, p. 234; Gherardi, S. Catarina de' Ricci, p. 242.

Christianisme moderne : A. Réville, Abraham Kuenen, p. 111; Dardier, Paul Rabaut, ses lettres à divers, p. 234; Lea, Religious history of Spain, p. 397.

Judaïsme : Arsène Darmesteter, Le Talmud, p. 105; Loeb, Littérature des pauvres dans la Bible, p. 237; King, The Asaph psalms, p. 238; Dillmann, Der Prophet Iesaia, p. 240; La controverse de M. Vernes et de M. Kuenen, p. 383; Jérusalem et les tablettes de Tell-el-Amarna, p. 392.

Islamisme : Husein Aldschisr (Traité d'apologétique), p. 244.

Digitized by Google

Religions de la Grèce et de Rome : Loch, De titulis sepulcralibus, p. 109; Van Dijk, Het conflict tusschen Socrates en zijn volk, p. 110; Homolle, Comptes des temples déliens (an 279), p. 237; Gladstone, Homeric study, p. 391; Erwin Rhode, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube, p. 394; Statistique des temples grecs, p. 398.

Religions de l'Asie : Hultzsch, Épigraphie indienne, p. 391; Pander, Pantheon des Tschangtscha Hutuktu, p. 394; Idées chinoises de l'inspiration, p 396.

Religion des Assyro-Babyloniens : Une nouvelle version chaldéenne de la création, p. 391.

La Religion mandéenne, p. 242.

Folklore : Deutsche Gesellschaft für Volkskunde, p. 109; Wilken, Huwelijken tusschen blœdverwanten, p. 111; Saga library, p. 239; Congrès des folkloristes, p. 394.

Thèses de la Faculté de Paris, p. 106, — de Montauban, p. 238.

Nouvelles diverses, p. 239, 241, 243, 244, 389 et 395.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES. . . . . 113, 246 et 399

BIBLIOGRAPHIE. . . . . 118, 256 et 408

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS. — IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

PERIODICALS

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
BERKELEY

Return to desk from which borrowed.
This book is DUE on the last date stamped below.

MAR 11 1948

LD 21-100m-9,'47(A5702s16)476

Digitized by Google

Revue de l'histoire des religions
R4
v.22
MAR 11 1948
FEB 26 1948
BL3
R4
v.22
262282
Revue
UNI
IBRARY
PERIODICALS
Digitized by Google

Digitized by Google